67e ANNEE (7e SÉRIE) N° 44 31 OCTOBRE 1957

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique
Directeur

R. DESVOYES
Chanoine titulaire de Langres
Codirecteur

LES NORMES ACTUELLES DE LA DISCIPLINE concernant le Jeûne et l'Abstinence en France

La revue a reçu, en ces derniers mois, un courrier particulièrement abondant au sujet des règles actuellement en vigueur *dans notre pays,* concernant le jeûne et l'abstinence. La raison invoquée par les consultants est l'incertitude qui pèse sur ces normes, en raison de l'existence de transferts et d'indults successifs, — incertitude qui a abouti, en 1956, à des pratiques différentes ou opposées dans les divers diocèses [1].

Bien que de nombreux bulletins diocésains aient fait connaître (en tout ou en partie), l'état actuel de la discipline sur ce point, nous ne pensons pas faire œuvre inutile en rappelant les règles qui régissent la matière, avec les dispenses ou indults qui les ont modifiées au cours de ces dernières années ; et nous conclurons par un tableau mis à jour des normes actuellement en vigueur en France.

1. — *Un mot d'histoire*

a) Il faut se rappeler, tout d'abord, que les lois *générales* concernant le jeûne et l'abstinence, telles qu'elles sont formulées dans le Code au canon 1252, n'ont jamais été *abolies* (ainsi que ce fut fait pour les normes concernant le jeûne eucharistique).

b) La guerre qui éclata en 1939, ayant entraîné dans les années suivantes un cortège de restrictions alimentaires de plus en plus sévères, l'Italie obtint le 20 décembre 1940 un indult relaxant les lois du jeûne et de l'abstinence en faveur de cette nation. Le 19 décembre 1941, un indult de la S. C. des Affaires ecclésiastiques extraordinaires autorisait les Ordinaires de *tous les rites* à dispenser des lois du jeûne et de l'abstinence tous les fidèles de leur juridiction, même les religieux (ou religieuses) exempts. La double loi du jeûne et de l'abstinence n'était maintenue que deux jours par an (mercredi des Cendres et Vendredi Saint) dans l'Eglise *latine* ; les Ordinaires orientaux avaient la faculté de désigner deux jours de leur choix pour leur rite respectif. (*Acta,* 1941, vol. XXXIII, p. 516). Cet indult fut, « en raison des circonstances difficiles consécutives à la guerre », prorogé dans les mêmes termes, *donec aliter provideatur,* par la S. C. du Concile, le 22 janvier 1946 (*Acta,* 1946, p. 27).

c) La pénurie des biens de consommation étant allée en s'atténuant au cours des années suivantes, le Saint-Siège à la demande de plusieurs Ordinaires, et à l'approche du Jubilé de 1950, songea à restaurer au moins en partie, les pratiques traditionnelles de la pénitence. En conséquence, un décret du 28 janvier 1949 (*Acta,* 1949, p. 32), promulgué par la S. C. du Concile, restreignit les pouvoirs exceptionnels de dispense (en matière de jeûne et d'abstinence) accordés aux Ordinaires en 1941 et 1946. Désormais, par ordre de S. S. Pie XII, tous les fidèles de *rite latin* (y compris les membres des Ordres et Congrégations religieuses) se voyaient imposer, à partir du 1er jour de Carême 1949 : *a*) l'observation de l'abstinence *tous les vendredis* de l'année ; *b*) l'observation simultanée du jeûne et de l'abstinence *quatre jours* par an, à savoir : le mercredi des Cendres, le Vendredi Saint, et les Vigiles de l'Assomption et de la Toussaint. Le décret soulignait que l'usage des œufs et du laitage, aux réfections du matin et du soir, était autorisé partout, même là où les coutumes ou traditions locales étaient contraires.

C'était là un programme de pénitence *minimum.* Les Ordinaires avaient le pouvoir de l'étendre, simplement *en n'usant pas* des pouvoirs exceptionnels de dispense qu'ils avaient reçus (en 1941 et 1946) relativement aux autres jours de pénitence établis par le droit général au canon 1252. C'est ainsi que certains évêques étrangers rétablirent quelques jours de jeûne ou d'abstinence *en plus* de ceux qui avaient été décrétés par la S. C. du Concile en 1949 [2].

d) *En France,* où le poids des restrictions avait été particulièrement lourd durant les années d'occupation, nous ne connaissons pas de diocèse qui ait maintenu des jours de pénitence en dehors du minimum rétabli par le décret de 1949. L'attention des Ordinaires semble s'être portée surtout sur la manière d'assurer efficacement l'observation par les fidèles de la discipline pénitentielle nouvellement restaurée. L'abstinence du vendredi (avec les accommodements ou dispenses antérieurement prévues pour les villes d'eau ou les centres touristiques) rentra assez facilement dans les habitudes du peuple chrétien, à mesure que s'amélioraient les possibilités de libre ravitaillement. De même l'absti-

[1] On pourra lire un tableau succinct de ces divergences dans *Paroisse et Liturgie,* 1957, n° 1, p. 70, — à propos de la vigile de la Toussaint 1956.

[2] Ces Ordinaires n'avaient pas eu à *établir des jours* de pénitence en vertu d'une loi particulière. Il leur avait suffi de déclarer qu'ils *ne dispensaient pas* de la loi générale du Code à certains jours déterminés.

nence et le jeûne du mercredi des Cendres et du Vendredi Saint (jours traditionnellement sacrés), furent généralement bien observés. Mais une enquête conduite à travers les diocèses [3], révélait, au bout de deux années, que l'abstinence — et plus encore le jeûne — du 14 août (vigile de l'Assomption) étaient difficilement observables et, en fait, étaient peu observés, en raison des voyages, départs en vacances ou congés qui avaient lieu à cette date. C'est pourquoi dès le 7 mars 1951, S. Em. le cardinal Liénart, au nom de l'Assemblée des Cardinaux et Archevêques de France adressait à la S. C. du Concile une supplique, pour demander le *transfert* à la veille de la Toussaint (31 octobre) du jeûne et de l'abstinence attachés à la vigile de l'Assomption. Le transfert fut accordé, pour la France, par une concession personnelle de S. S. Pie XII, notifiée au cardinal Liénart par une lettre S. Exc. Mgr Montini, en date du 20 juillet 1951 [4].

e) Mais il s'avéra bientôt que les catholiques de France n'étaient pas les seuls à éprouver des difficultés à observer le jeûne et l'abstinence du 14 août. C'est sans doute parce que ces difficultés furent exposées au Saint-Siège par les Ordinaires d'autres nations, que le Souverain Pontife crut opportun, en l'année 1956, d'accorder une *dispense* générale des lois de la pénitence pour la veille de l'Assomption [5], sans doute dans l'attente d'une décision moins précaire.

[3] A la demande de la Nonciature de Paris, qui, au nom de la S. C. du Concile, avait attiré l'attention de l'Episcopat « sur la loi du jeûne et de l'abstinence, selon les normes du décret du 28 janvier 1949 ». Dans le cas où cette loi ne serait pas observée où seulement partiellement observée, la S. Congrégation priait les Evêques d'en urger l'observance, tout en l'informant des raisons éventuelles ou des difficultés qui iraient à l'encontre.

[4] Texte paru dans la *Croix* (de Paris) des 5-6 août

[5] Nous n'avons pas trouvé trace de cette dispense dans les *Acta Apostolicæ Sedis*, sans doute parce que ce n'était qu'une mesure de caractère *transitoire*, et aussi parce que la cadence habituelle de parution du journal officiel du Saint-Siège n'eût probablement pas permis la promulgation de la dispense en temps utile.

C'est donc seulement dans les colonnes de l'*Osservatore Romano* (journal *officieux* du Vatican) que la dispense fut « publiée » (plutôt que promulguée). Il en résulta une certaine confusion en France : quelques diocèses n'eurent pas connaissance de la faveur pontificale. Et parmi les évêchés qui furent avertis, certains pensèrent que la dispense ne s'appliquait pas à la France, puisque pour notre pays, le jeûne et l'abstinence avaient été transférés de la Vigile de l'Assomption à celle de la Toussaint : dès lors, les *raisons* qui avaient motivé la dispense pontificale pour le 14 août (voyages, départs massifs en vacances ou congé), n'étant *pas valables* pour le 31 octobre, il n'y avait pas lieu d'appliquer à notre pays le bénéfice de la dispense.

D'autres Ordinaires raisonnèrent différemment : la « pénitence » de la Vigile de la Toussaint n'est autre que celle de la veille de l'Assomption transférée au 31 octobre ; elle n'a donc pas de valeur obligatoire *en elle-même*, mais elle suit les vicissitudes de l'obligation attachée au 14 août ; cette obligation ayant cessé par dispense, la pénitence imposée à la veille de la Toussaint devient caduque.

La première opinion était plus strictement juridique. La deuxième solution était plus « humaine » et conforme à l'*épikie*. Seule une déclaration authentique du Saint-Siège eût pu trancher avec certitude cette question de *droit positif*. En l'absence de cette déclaration, il ne nous paraît pas improbable que le législateur suprême eût tranché le doute dans le sens le plus favorable, celui que suggère l'*épikie*.

Cette décision est venue sous la forme d'un décret de la S. C. du Concile, daté du 25 juillet 1957, qui transfère « pour tous les fidèles, en quelque lieu qu'ils se trouvent », l'obligation du jeûne et de l'abstinence, fixée au 14 août (par le décret de 1949), à la *vigile de l'Immaculée Conception*, 7 décembre. Bien que le récent décret ne fasse pas mention expresse de l'abolition des privilèges ou dispositions particulières contraires (canon 22), nous pensons que la translation indultaire des pratiques pénitentielles à la veille de la Toussaint (propre à la France) *perd sa raison d'être* et qu'en conséquence ce statut particulier à notre pays cesse *ab intrinseco*.

f) Mais une autre question avait, entre temps, préoccupé l'Episcopat français. Des enquêtes ou sondages opérés en divers diocèses, il ressortait que dans de nombreuses régions le jeûne et l'abstinence de la *vigile de Noël* n'étaient pratiquement guère observés, en raison des repas et festivités passés en coutume durant la veillée qui précédait la Messe de minuit (« réveillons »). En rendant compte de ce fait à la S. C. du Concile (conformément à ses instructions de 1951), l'Assemblée des Cardinaux et Archevêques de France demanda au Saint-Siège (au printemps de 1957), de transférer soit à l'avant-veille de Noël, soit à un jour des Quatre-temps de décembre, l'obligation du jeûne et de l'abstinence attachée à la veille de Noël.

La réponse vint sous la forme d'un *indult* de la S. C. du Concile, daté du 27 août 1957, qui transfère les obligations pénitentielles de la vigile de Noël à l'*avant-veille* de cette fête, c'est-à-dire au 23 décembre. Il est spécifié toutefois que lorsque le 23 décembre tombe un dimanche, les obligations du jeûne et de l'abstinence ne *sont pas supprimées* (ainsi que le prévoit le Code au canon 1252, § 4), mais anticipées, c'est-à-dire transférées au jour précédant l'avant-veille de Noël, *22 déc.*

2. — *La discipline actuelle*

a) Pour tous les fidèles de rite latin, elle résulte des dispositions contenues dans les décrets de la S. C. du Concile des 28 janvier 1949 et 25 juillet 1957.

b) Pour la France, en particulier, on tiendra compte de l'indult du 27 août 1957.

En conséquence :

1° L'abstinence est obligatoire tous les *vendredis* de l'année.

2° Le précepte du jeûne, conjointement avec celui de l'abstinence, doit être observé *quatre jours par an*, à savoir :

— deux jours en *Carême :* le mercredi des Cendres et le Vendredi Saint ;

— deux jours durant l'*Avent :*

Hors de France : le 7 et le 24 décembre (sauf si l'un ou l'autre de ces jours tombe un dimanche).

En France : le 7 décembre (sauf si ce jour est un dimanche [6], et le 23 décembre (ou le 22 décembre, si le 23 coïncide avec un dimanche).

[6] En 1957, le 7 décembre est un dimanche. En conséquence l'obligation du jeûne et de l'abstinence tombe en vertu du canon 1252, § 4.

3. — *Les pouvoirs des évêques*

Ils sont de deux sortes :

a) Ainsi que nous l'avons dit, ils peuvent (ainsi que le prévoit le décret de 1949) « rétablir » pratiquement des jours de jeûne ou d'abstinence *autres* que ceux énumérés ci-dessus, *en ne dispensant pas* des obligations pénitentielles attachées aux jours énumérés au canon 1252. Ils pourraient aussi, pour une cause grave et légitime (ordinairement temporaire), imposer, par un précepte local, des pratiques de pénitence (jeûne, abstinence) dans leurs diocèses respectifs (par exemple pour une cause *publique:* guerre, épidémie, persécution, etc.)

b) *Inversement*, les pouvoirs de *dispense* qui leur sont accordés par le canon 1245 en matière de jeûne ou d'abstinence, ne sont ni supprimés, ni suspendus. En conséquence, les Ordinaires peuvent, dans les limites strictement déterminées par le canon 1245, accorder des dispenses de jeûne ou d'abstinence, même si ces faveurs portent sur les jours (en nombre réduit) que le Saint-Siège a soustraits aux *pouvoirs extraordinaires* de dispense que leurs avaient été octroyés en 1941 et 1946. Les pouvoirs « ordinaires » que leur confère le canon 1245 restent donc entiers et ils peuvent en user, *ad normam juris*, même dans l'état *actuel* de la discipline pénitentielle.

A. BRIDE.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Indulgence de la Portioncule

Q. — Un confrère, bien intentionné sans doute, invite les fidèles à venir gagner l'indulgence de la Portioncule dans un sanctuaire dont il est le recteur. Il fait valoir que ce sanctuaire a reçu la faveur de cette indulgence par un indult pontifical datant de 1875, — indult, ajoute-t-il, qui a été « reconnu » par l'autorité diocésaine l'année suivante...

Si je ne m'abuse, il me semble que toutes les concessions et privilèges concernant cette indulgence ont été retirés à une date assez récente, et que, pour qu'une église ou sanctuaire puisse en jouir de nouveau, il faut adresser une demande à la Pénitencerie. Ne serait-il pas opportun de rappeler les termes de ce décret, afin de ne pas abuser de la piété des fidèles ? L'*Ami* rendrait service en précisant les conditions actuelles de cette indulgence.

Pourrait-il, par la même occasion, nous instruire sur les origines de cette indulgence, et même sur le nom de « Portioncule », sous lequel elle est désignée ?

R. — 1° Commençons par un brin *d'histoire*. La petite église de Ste Marie-des-Anges, près d'Assise, était appelée aussi « de la Portioncule », en raison d'une petit villa contiguë à la chapelle. Ce minuscule domaine — villa et chapelle — avait été donné à François d'Assise par les Bénédictins du Mont Subasio. Le saint avait fait restaurer ce sanctuaire délabré et presque abandonné, qu'il affectionnait beaucoup, et habitait une pauvre cellule qui lui était attenante.

D'après les historiens du saint, c'est à la suite d'une vision [1] qu'il aurait eue dans la petite chapelle une nuit d'été de l'an 1216, que François se rendit à Pérouse, où il rencontra le pape Honorius III, qui avait été élu le 18 juillet de cette même année. Il osa, arguant de la vision qu'il avait eue, demander au pontife la faveur d'une indulgence *plénière* (tout à fait *extraordinaire* alors) pour tous les fidèles qui, contrits et confessés, visiteraient la petite église. Le pape, après quelques hésitations, aurait fini par accéder au désir du saint. Il décida, par un *oraculum vivæ vocis*, que cette indulgence serait concédée à perpétuité, mais ne pourrait être gagnée qu'*un jour par an*. (François eût souhaité qu'elle fût étendue à tous les jours de l'année). Un peu plus tard, le même pape en fixa la date au 2 août (depuis les secondes vêpres de S. Pierre-aux-Liens, 1er août, jusqu'au coucher du soleil du jour suivant).

Cependant les fidèles qui accouraient nombreux au sanctuaire de la Portioncule, commencèrent à visiter l'oratoire *plusieurs fois dans la journée*, avec l'intention, et même la persuasion, d'y gagner autant de fois l'indulgence plénière. Et cette pratique se développa dans les siècles suivants surtout aux XVe et XVIe siècles. Des doutes et des discussions s'étant élevés au sujet de l'authenticité de l'indulgence ainsi entendue, le Saint-Siège se contenta d'abord de réponses assez vagues : *Servetur solitum* ou *Servandum esse solitum* (17 juillet 1700, 4 décembre 1723). Ce fut seulement le 27 février 1847, que la S. C. des Indulgences reconnut et affirma officiellement le caractère « *toties quoties* » de l'indulgence de la Portioncule ; le pape Pie IX approuva la décision le 12 juillet de la même année (*Decr. auth.* n° 344).

Cependant, au cours des siècles, plusieurs papes avaient étendu la faveur de l'indulgence (telle qu'elle était alors interprétée) à des églises ou oratoires autres que la petite chapelle d'Assise [2]. Une différence cependant : tandis qu'à Assise il suffisait de se confesser et de visiter le sanctuaire pour gagner l'indulgence, partout ailleurs la communion était requise, ainsi que des prières aux intentions du souverain pontife [3].

[1] Sur cette apparition de Jésus et de sa Mère, entourés d'anges, on peut lire l'étude critique qu'en a faite D. Faloci Pulignani, dans le tome XXIV (1924) des *Miscellanea Francescana*, comme aussi des détails qui concernent les origines de l'Indulgence. Quelques-uns de ces détails peuvent paraître légendaires. Cependant, si on n'est pas parvenu à apporter des preuves apodictiques établissant que l'Indulgence remonte jusqu'à S. François, on ne saurait dire que le contraire est démontré. Le principal argument des opposants est le silence des contemporains, spécialement de S. Bonaventure, qui fut Ministre général de l'Ordre franciscain à partir de 1257.

[2] Il semble que ce fut Boniface IX, qui, le premier, étendit l'indulgence de la Portioncule à des églises de dominicains (Bulle *Dum præcelsæ*, 16 mars 1398). Plus tard, Sixte IV accorda la faveur aux religieuses cloîtrées (1480), ainsi qu'à tous les religieux qui suivent la règle de saint François. D'autres papes étendirent les privilèges aux oratoires des diverses branches de la famille franciscaine ou les confirmèrent, de telle sorte qu'il fut possible *à tous les fidèles* de gagner l'indulgence dans n'importe quelle église appartenant à l'un des trois Ordres franciscains.

[3] Bref *Splendor paternæ gloriæ* de Grégoire XV, 4 juil. 1622. — Innocent XI déclara le 22 janv. 1687, que l'indulgence est applicable aux âmes du purgatoire.

A mesure que les années passaient, le renom de cette indulgence allait croissant. Les concessions — générales ou particulières, temporaires ou perpétuelles — devinrent si nombreuses, qu'une réglementation s'imposait. Le saint pape Pie X y songeait. Mais l'année 1910 coïncidait avec le 7e centenaire des Frères Mineurs ; le pape ne pouvait décemment poser des restrictions à une indulgence aussi « franciscaine ». Le *Motu Proprio* du 9 juin 1910 accordait à la faveur des extensions nouvelles, valables *pour l'année* 1910 *seulement* ; en particulier : 1° les évêques étaient *autorisés à désigner* les églises et oratoires (publics ou semi-publics), où l'indulgence pouvait être gagnée ; 2° les fidèles, vivant en communauté, pouvaient se contenter de visiter *leur* église et même *leur* oratoire domestique, pourvu que le Saint-Sacrement y fût conservé ; 3° pour la commodité des fidèles, les évêques pouvaient transférer l'indulgence au dimanche qui suivait le 2 août [4].

Tel fut le succès de l'indulgence, qu'à la fin de l'année 1910, de nombreuses demandes parvinrent au Saint-Siège pour qu'il daignât prolonger la faveur. Un décret du Saint-Office (auquel le soin des indulgences était dévolu depuis la Constitution *Sapienti consilio* de 1908), daté du 28 mai 1911 [5], prorogeait la plupart des dispositions contenues dans le *Motu proprio* de 1910. On y soulignait que le temps durant lequel l'indulgence pouvait être gagnée commençait non plus aux Ires Vêpres, mais *à midi de la veille* (1er août) et se prolongeait jusqu'à *minuit* du 2 août (ou du dimanche qui suivait), soit un laps total de 36 heures [6]. Mais le décret ajoutait que ces concessions n'étaient valables que « *jusqu'aux nouvelles dispositions* que le Saint-Office se proposait d'établir, en statuant pour le gain de cette indulgence extraordinaire de la Portioncule, *des règles claires et précises.* »

Entre temps, le Saint-Office était dépossédé de sa compétence sur l'usage des indulgences, par un *Motu proprio* du 25 mars 1917, puis par le Code (can. 258). Et ce fut la Sacrée Pénitencerie — à laquelle est dévolue désormais la discipline des indulgences — qui édicta, le 10 juillet 1924 [7], un décret dont les dix règles renouvellent les conditions de concession et de gain de l'indulgence. Ces normes sont valables aujourd'hui encore et jusqu'à disposition contraire du Saint-Siège.

2° *Droit actuel.* — Les livres de piété ou les « *Semaines* » diocésaines rappellent ordinairement les conditions de confession, communion, visites et prières, requises pour le gain de l'indulgence. Ce qui n'est pas toujours dit clairement — et qui est pourtant capital — ce sont les conditions *locales,* c'est-à-dire les sanctuaires (églises ou oratoires) dans lesquels l'indulgence peut être gagnée.

C'est pour répondre à la question précise, posée par notre correspondant, que nous rappellerons les règles II, III, V, VI et VIII, qui spécifient les conditions de lieu :

a) A partir de l'entrée en vigueur du décret du 10 juillet 1924, seules les concessions ou indults *perpétuels,* accordés antérieurement (soit à des lieux, soit à des personnes) [8] conservent leur vigueur à condition cependant que soient observées les autres règles du décret, *sauf* celle de la distance.

D'où il suit que le recteur ou chapelain du sanctuaire (dont parle notre consultant), au lieu de se prévaloir d'une concession datant du XIXe siècle — même « reconnue » par l'autorité diocésaine de l'époque — eût été mieux inspiré de dire simplement *si* l'indult pontifical avait une portée temporaire ou perpétuelle, car là est le nœud de la question. Si la concession était perpétuelle, ses effets subsistent, et restent valables même s'il se trouvait *à moins de trois kilomètres* d'une église ou chapelle franciscaine ou d'une autre possédant déjà le privilège. Mais si l'indult était temporaire (quelle que soit la durée exprimée : 3, 5, 10, 50 ou même 100 ans), il est périmé depuis 1924.

b) Il est spécifié (à l'art. IV) que les faveurs *nouvelles* de l'indulgence, à demander à la S. Pénitencerie, seront accordées par priorité aux églises et chapelles dédiées à N.-D. de Anges ou à S. François d'Assise ou qui sont le siège d'une confrérie franciscaine ; à leur défaut, de préférence aux *églises* cathédrales et paroissiales.

c) Les oratoires *publics* ne sont pas exclus, mais pour eux *comme pour les églises,* il faut qu'ils soient situés *au moins* à trois kilomètres d'une chapelle ou église franciscaine ou de toute autre possédant déjà le privilège.

d) Quant aux oratoires *semi-publics,* si « pour une raison particulière » la faveur de l'indulgence leur a été accordée, seuls pourront en bénéficier, *les membres de la communauté ou du groupement* pour lesquels ces oratoires ont été édifiés (art. VI). D'où il suit que les « paroissiens du quartier » ne sauraient gagner l'indulgence de la Portioncule dans la chapelle semi-publique d'un hôpital ou d'une maison religieuse, — à moins que cette maison ne soit celle d'une communauté religieuse franciscaine (de l'un des trois ordres).

e) L'art. VIII du décret est, à notre avis, le plus méconnu et sans doute le plus mal observé. Il prescrit que durant tout le temps que ces églises ou chapelles ouvertes en vue des visites à faire pour le gain de l'indulgence, des « reliques » de S. François d'Assise, ou de la Sainte Vierge, ou au moins un *tableau* ou une statue du saint ou de N.-D. des Anges soient *exposés* à la vénération des

4 *Acta Ap. Sedis,* vol. II (1910), p. 443.

5 *Acta Ap. Sedis,* vol. III (1911), p. 233.

6 Cette disposition, qui a passé dans le Code (can. 923) était contenue dans un décret du Saint-Office du 26 janvier 1911 (*Acta,* p. 64), qui en faisait un norme pour toutes les indulgences dont le gain exigeait la visite d'une église ou oratoire.

7 *Acta Ap. Sedis,* XVI (1924), p. 345. L'*Ami* a reproduit, en 1927 (p. 29-30), les normes de ce décret.

8 Nous pensons, — avec de bons commentateurs, — que le texte de l'art. II : « concessions *perpétuelles,* faites jusqu'à présent, *de quelque manière que ce soit...* », peut s'entendre aussi bien de concessions *personnelles* que de concessions *locales.* D'où nous concluons que les « Tertiaires *séculiers* » de S. François, qui, en vertu d'un indult ***général et perpétuel*** accordé par Léon XIII le 31 janvier 1893 (*Acta Santæ Sedis,* t. XXV, p. 506, ad XII), ont reçu le privilège de gagner l'indulgence de la Portioncule *dans leur propre église paroissiale,* là où ne se trouve ni une église franciscaine (du 1er, du 2e ou du 3e ordre régulier), ni une église ou oratoire publique du Tiers-Ordre séculier, — peuvent continuer à jouir de ce privilège, concédé sans limite de temps.

fidèles. En outre, dans ces sanctuaires, on fera, au moment le plus opportun, des *prières publiques* pour le Souverain Pontife et toute l'Eglise militante, pour l'extirpation des hérésies et la conversion des pécheurs, pour la paix et la concorde entre tous les peuples. On y ajoutera des invocations à N.-D. des Anges et au « patriarche séraphique » (S. François), et la cérémonie se terminera par le salut du Saint-Sacrement.

f) Enfin, les quatre conditions prescrites par l'art. IX (confession, communion, visite et récitation de 6 *Pater, Ave* et *Gloria* à chaque visite) doivent être observées, pour gagner l'indulgence le 2 août (ou le dimanche suivant) même par ceux qui ont le privilège de gagner l'indulgence de la Portioncule à d'autres jours de l'année, par la *seule* récitation des six *Pater, Ave* et *Gloria* (art. X) [9].

3° Terminons par quelques *indications pratiques* tirées de la doctrine ou de la jurisprudence pour trancher des doutes ou répondre à des questions qui peuvent se poser :

a) L'indulgence de la Portioncule est une indulgence *toties quoties,* qui peut être gagnée dans la même journée, *autant de fois* que l'on accomplit les œuvres prescrites, c'est-à-dire la visite d'une église et la récitation des prières indiquées. C'est une exception au canon 928.

b) Cette indulgence est attachée au 2 août ; mais elle peut être gagnée à partir de midi de la veille et jusqu'à minuit du jour (can. 923).

c) Non seulement les Ordinaires, mais encore les curés et les recteurs d'églises ou chapelles qui possèdent le privilège, peuvent, pour de justes raisons, transférer l'indulgence au dimanche qui suit le 2 août, quand le 2 août n'est pas un dimanche (art. VII). C'est dire que ce transfert de l'indulgence n'est pas laissé à l'abitraire de celui qui veut la gagner.

d) Un fidèle qui a déjà gagné l'indulgence de la Portioncule dans une église ou oratoire le 2 août, peut encore la gagner autant de fois qu'il voudra le dimanche suivant dans un autre sanctuaire, lorsque la translation a été légitimement faite (S. Pénitencerie, 13 janvier 1930).

e) L'indulgence de la Portioncule est — comme toutes les indulgences accordées par le Souverain Pontife (can. 930) — applicable aux défunts, mais *per modum suffragii* (can. 911). C'est pourquoi il est permis d'en appliquer le bénéfice plusieurs fois au même défunt.

L'indulgence reste évidemment applicable aux vivants, mais seulement à ceux qui la gagnent, non aux autres (can. 930) [10], et cela *per modum absolutionis* (can. 911). Ce qui veut dire que lorsqu'une indulgence plénière est gagnée « plénièrement » par un vivant et à son propre bénéfice, une *seule* indulgence remet toutes les peines « temporaires » [1] dues aux péchés déjà pardonnés. D'où il suit que, *théoriquement,* un vivant qui vient de s'appliquer une indulgence plénière ne devrait pas bénéficier d'une autre qui la suivrait immédiatement, ou qui serait simultanément attachée à la même œuvre : cela impliquerait contradiction avec la définition même de l'indulgence plénière. Mais comme *pratiquement,* il est fort difficile — sinon impossible — à la plupart des hommes d'avoir la certitude du gain « complet » de l'indulgence plénière (cfr. can. 926) et aussi d'être exempt de toute faute vénielle — même les vivants peuvent s'appliquer le bénéfice de plusieurs indulgences plénières consécutives ou simultanées. C'est le sens de la réponse de la S. C. des Indulgences, du 17 août 1892.

f) Le Code a étendu au maximum les anciennes concessions particulières qui avaient jadis été faites relativement à la *confession* et à la *communion* (can. 931). Ces faveurs sont valables pour toutes les indulgences, y compris celles *toties quoties* comme celle de la Portioncule. Il va de soi que la confession et la communion n'ont pas (comme les prières et la visite) à être renouvelées *toties quoties* ; mais il suffit : 1° que la *confession* soit faite dans les huit jours qui précèdent soit le 2 août, soit le dimanche suivant, — ou bien dans l'octave qui suit. Cependant une confession spéciale n'est pas requise pour les fidèles qui, étant en état de grâce (ce qui est toujours exigé), se confessent habituellement deux fois par mois ou qui font la communion quotidienne ou quasi-quotidienne (c'est-à-dire cinq fois par semaine). On notera que seule la confession est strictement requise ; l'absolution ne l'est pas, à moins qu'elle ne soit nécessaire pour retrouver l'état de grâce. Cette confession peut se faire dans n'importe quelle église ou chapelle, même autre que celle qui jouit du privilège de l'indulgence. — 2° De même la *communion* peut être faite dans n'importe quelle église ou oratoire, le 2 août (ou le dimanche qui suit), la veille ou pendant toute l'octave.

g) Les prières prescrites pour le gain de l'indulgence de la Portioncule le sont *taxative :* c'est six *Pater, Ave* et *Gloria* (même en langue vulgaire). Il n'est donc pas loisible aux fidèles de leur substituer d'autres prières équivalentes (S. Pénit., 13 janvier 1930) [2]. Aux termes du canon 934, ces

[9] Cet article fait allusion aux indulgences plénières que peuvent gagner les membres de certaines associations, confréries ou tiers-ordres, par la simple récitation des prières susdites, en quelque lieu que ce soit, même sans confession ni communion ; tels les associés du *Scapulaire bleu,* ou « de l'Immaculée Conception » (d'après le catalogue de la S. C. des Indulgences, approuvé le 26 août 1882), qui peuvent ainsi gagner l'indulgence de la Portioncule *chaque jour.* Mais, le 2 août (ou le dimanche suivant), ils devront accomplir tous les actes imposés à l'ensemble des fidèles, y compris confession et communion.

[10] Une seule exception, à notre connaissance, à la règle formulée par le canon 930 : *Nemo indulgentias acquirens potest eas aliis in vita degentibus applicare.* Il s'agit de l'indulgence de *l'autel privilégié pour les agonisants.* Le Saint-Office a déclaré, le 9 novembre 1922, que cette indulgence subsiste après la promulgation du Code et qu'il faut l'entendre comme pouvant être gagnée « pour des vivants » *per modum absolutionis*

Il est vrai que cette indulgence n'est pas d'abord gagnée par le célébrant pour lui, et ensuite appliquée aux agonisants ; elle est directement appliquée à ces derniers, comme le fruit du sacrifice de la Messe *pro vivis.*

[1] Et non pas « temporelles », comme on l'écrit souvent, à tort.

[2] Un autre décret de la Pénitencerie de cette même année (5 juillet 1930) a décidé — *uniformitatis causa* — que cette norme vaudrait pour toutes les autres indulgences *toties quoties* analogues (par ex. celle du 2 novembre), pour le gain desquelles la visite d'une église est imposée (*Acta Ap. Sedis,* XXII, p. 363).

prières doivent être « vocales » (prononcées, même à voix basse) ; la prière purement mentale ne suffit pas [3]. La récitation peut être faite en n'importe quelle langue vulgaire, pourvu que la fidélité de la traduction soit garantie par une déclaration de la S. Pénitencerie ou d'un des Ordinaires des lieux ou la langue est en usage (can. 934). Dans un groupe de fidèles, les prières peuvent être alternées entre plusieurs récitants, et suivies mentalement par les autres. Le canon 936 a précisé les conditions auxquels les *muets* peuvent gagner l'indulgence.

h) La *visite* de l'église privilégiée doit être renouvelée (comme les prières) autant de fois que l'on veut gagner l'indulgence. Afin de mettre un point final aux hésitations et controverses soulevées depuis des siècles [4], le pape Pie XI a fait déclarer officiellement par la S. Pénitencerie, ce qu'il faut entendre par « visite d'une église » (ou d'un oratoire) en vue du gain d'une indulgence. C'est « se rendre dans un sanctuaire au moins avec l'intention générale ou implicite d'honorer Dieu en lui-même ou dans ses saints, et y réciter soit les prières imposées, soit d'autres prières librement choisies, selon la piété et la dévotion de chacun ». (*S. Pénit.*, 20 sept. 1933 ; *Acta*, XXV, p. 446).

A ce sujet, un décret de la Pénitencerie, du 18 juillet 1935, a précisé que, pour le gain de l'indulgence de la Portioncule, l'entrée dans la chapelle de Sainte Marie des Anges à Assise, et la récitation des six *Pater*, *Ave* et *Gloria* dans le sanctuaire sont requises comme ailleurs. Cependant, si, en raison de l'affluence, le séjour dans la chapelle était impossible ou ne pouvait se prolonger sans grave inconvénient, « les fidèles pourraient commencer la récitation des prières en dehors de la chapelle, les continuer en la traversant et les achever après la sortie » [5]. Cette norme jurisprudentielle pourrait être utilisée, *par analogie*, pour la visite d'autres sanctuaires, en des circonstances semblables. On en retiendra surtout qu'une « visite » requiert une entrée (et une sortie) du lieu sacré.

i) Enfin, précisant le pouvoir des confesseurs en matière de « commutation » des œuvres prescrites (can. 935), la Commission d'interprétation a spécifié que ce pouvoir s'étendait au *changement de la visite* à faire à une église déterminée, et cela, même pour les indulgences *toties quoties* et de la Portioncule (C.I.C., 19 janvier 1940 ; *Acta*, XXXII, p. 62).

A. BRIDE.

[3] La seule exception à cette règle (et qui n'intéresse pas la Portioncule) concerne les indulgences attachées aux *oraisons jaculatoires* ; ces indulgences sont gagnées même par une récitation mentale. (*S. Pénit.*, 20 sept. 1933).

[4] On peut en lire un résumé, avec les références, dans Beringer-Steinen, *Les Indulgences*, t. I (1925), p. 78, n. 116.

[5] *Acta Ap. Sedis*, XXVII, p. 315.

Le pouvoir de confirmer, pour un simple prêtre, est-il pouvoir d'ordre ou de juridiction ?

Q. — Le pouvoir de confirmer est-il pouvoir d'ordre ou pouvoir de juridiction chez le prêtre ? Il semble y avoir contradiction chez Cance, *Décisions et précisions*, etc..., entre la p. 22 et la p. 39.

R. — L'*Ami* avait déjà traité de ce problème en 1936 (p. 308-312), puis en 1947 (p. 404-407). Il y avait encore touché à d'autres reprises, comme on va le voir. Mais le correspondant qui nous pose à nouveau la question prend son point de départ dans le volume tout récent de M. A. Cance, *Décisions et précisions canoniques* 1928-1955 (Paris, 1956). En effet, ce dernier rapporte et semble bien faire sienne la position de M. Bride dans l'*Ami* de 1951 (p. 773) selon laquelle il s'agit du pouvoir d'ordre. Et par contre, quelques pages plus haut, à propos de l'erreur commune et des suppléances de juridiction il émet, en note, une opinion contraire : « Le pouvoir de confirmer exercé par un simple prêtre ne dérivant pas spécifiquement du pouvoir d'ordre mais plutôt d'un pouvoir de juridiction, l'erreur commune peut donner lieu à la suppléance de juridiction d'après l'ensemble des commentateurs » (p. 22). Et notre correspondant de demander à l'*Ami* ce qu'il pense de cette contradiction : est-ce simple distraction de M. Cance ou bien les positions théologiques ont-elles changé sur ce point depuis 1951 ?

Et voici l'*Ami* tenu de revenir à la méthode du *Sic et Non* pour essayer, comme Abélard ou Gratien, de voir clair dans cette opposition entre « autorités » particulièrement dignes de notre considération. Or, pour préciser le *status quæstionis*, il nous faut faire remarquer (ce que notre correspondant ne semble pas avoir bien vu) que, si M. Cance, en classant ses documents pour la rédaction de son ouvrage, a laissé passer sans la voir, ou du moins sans s'en expliquer, la contradiction — évidente — qui nous est signalée, ce n'est pas précisément entre M. Cance et M. Bride que se situe la divergence d'opinions, mais seulement chez ce dernier. Sans doute, dans l'*Ami* de 1951 (cité par M. Cance, p. 39), notre éminent collègue tenait pour le « pouvoir d'ordre »; mais dans la *Revue de Droit canonique de* 1954, p. 36-39 (résumée par M. Cance p. 22), il opte pour le « pouvoir de juridiction ».

Il semble donc bien qu'il y eut une évolution, entre 1951 et 1954, chez le savant doyen de la Faculté de Droit canonique de Lyon. Qu'il n'ait pas changé de position sans de solides raisons, notre correspondant peut en être assuré. Il suffit donc d'en prendre acte, sans plus. Et l'on ne manquera pas de voir, dans cette évolution même, la difficulté d'un problème théologique dont la solution adéquate est toujours l'objet de recherches savantes et donne lieu à des hypothèses diverses.

C'est pourquoi il nous faut, pour répondre à la question posée, la dépasser quelque peu et essayer de faire le point dans ce débat théologique en dégageant certaines perspectives qui pourront nous orienter vers la solution recherchée.

* *

Le prêtre est ministre extraordinaire du sacrement de confirmation, ceci est hors de discussion

(*C. J. C.*, can. 782 ; cf. Conc. de Trente, sess. VII, can. 3, D.-B. n° 873). Comment donc expliquer ou qu'il ne puisse pas toujours (fût-ce illicitement) conférer validement le sacrement, et qu'il lui suffise d'une autorisation de Rome (soit de droit général, soit par indult particulier) pour que l'administration en devienne non plus seulement licite mais valide ? Il ne paraît pas suffisant de répondre « pouvoir d'ordre » ou « pouvoir de juridiction », sans plus ; car comment un indult pontifical pourrait-il suppléer l'ordre qu'on ne possède pas ? Et dans l'autre cas, comment pourrait-il conditionner de façon aussi absolue la validité du sacrement ? Aussi les hypothèses actuelles sont-elles généralement plus complexes. Le P. Congar, dans son étude dense et même touffue, très suggestive en tout cas, *Faits, problèmes et réflexions à propos du « pouvoir d'ordre »*, etc..., parue dans *La Maison-Dieu*, n° 14 (1948), s'efforce, en dépassant les catégories classiques de « pouvoir d'ordre » et « pouvoir de juridiction », de découvrir dans l'Eglise un « pouvoir liturgique » plus ample que les précédents et qui les met en œuvre sans s'y ramener exactement. Dans ce cadre l'indult pontifical agirait sur le pouvoir d'ordre presbytéral, dans une mesure et pour un but strictement définis, en le surélevant au niveau des actes à accomplir, à l'égal d'une consécration épiscopale (p. 118).

Mgr Journet, lui, n'éprouve au contraire nul besoin de transcender les notions traditionnelles pour élaborer sa solution. Dans l'article *Vues récentes sur le sacrement de l'Ordre*, qu'il a fait paraître dans la *Revue thomiste* en 1953, et qui corrige sur certains points le tome I^er^ de son *Eglise du Verbe Incarné* (Paris, 1941), le grand théologien suisse commence par affirmer que les prêtres possèdent, comme les évêques, le pouvoir de confirmer, mais ce pouvoir d'ordre, chez eux, est « toujours liable et ordinairement lié », et c'est ce qui les fait inférieurs aux évêques ; l'indult pontifical a pour effet de « délier » ce pouvoir (p. 91-92). « L'exercice valide de ce pouvoir dépend pour eux d'une concession du souverain pontife... Le prêtre, délié par le pape, agit dans la ligne de l'ordre ; le pape, déliant le prêtre, agit dans la ligne de la juridiction » (p. 101-102).

Une opinion analogue se manifeste chez Mgr A. Piolanti, qui, dans son traité *I Sacramenti* (Florence, 1956), p. 322, avance l'idée d' « un certain complément » apporté au pouvoir d'ordre presbytéral par la délégation papale. Cependant il ne s'agirait pas d'un complément « positif » ajoutant rien de physique au caractère sacerdotal mais d'un complément « négatif » entendu comme un déliement du pouvoir d'ordre précédemment lié.

Les uns et les autres ont le souci de ménager la différence de droit divin qui existe entre l'épiscopat et le presbytérat. C'est en effet, l'une des données à respecter absolument dans la recherche d'une solution au problème. Ces conditions posées, que chacun abonde dans son sens : la question reste libre. Nous n'entrerons pas nous-mêmes ici dans le débat, surtout après avoir dit plus haut que la solution n'était pas encore mûre. Qu'il nous soit permis seulement de tracer quelques axes selon lesquels la recherche devrait se poursuivre.

* *

La première règle, surtout en théologie sacramentaire, est, on le sait, de donner place aux faits, à tous les faits représentant l'usage authentique de l'Eglise. Il faut donc, ici, ne pas perdre de vue, non seulement que les prêtres de rite oriental donnent régulièrement la confirmation en même temps que le baptême, mais encore que certains « cas » se sont présentés, au cours des âges, intéressant de très près notre sujet : tel ces cas de chrismation post-baptismale (quelle que soit la portée de celle-ci) accomplie par un diacre, l'encontre d'ailleurs du I^er^ Concile de Tolède, can. 20, et que Braulion de Saragosse déclarait valables, si du moins avait été utilisé du chrême consacré par l'évêque (*Epist. ad Eug. Tolet.*, § 6, *P.L.*, LXXXVII, 408 B).

Il faut, de plus, ne pas oublier tout le vaste contexte qu'offre au problème de la confirmation tant de faits analogues concernant les autres sacrements. Qu'on songe à la discipline ancienne de l'administration du Baptême et l'évolution qu'elle manifeste en ce qui regarde son ministre : ainsi fallut-il des siècles pour admettre qu'une femme pût baptiser ; et dans certaines Eglises encore (l'Eglise copte par ex. ; cf. *Proche-Orient chrétien*, 1957, p. 8, n. 2), les laïcs n'ont pas ce droit, fût-ce en cas de nécessité. Même un diacre, même un prêtre, ne le pouvaient au temps de S. Jérôme, sans un mandat de l'évêque (*Dialogus contra luciferianos*, 9, *P.L.*, XXIII, 164).

Prenons encore le cas du sacrement de Pénitence. Le concile d'Hippone, can. 34, nous édifiera suffisamment à lui seul : il édicte *ut presbyter inconsulto episcopo non reconciliet pœnitentem nisi absente episcopo et necessitate cogente* (Mansi, III, 923). La discipline a bien évolué depuis! — Même constatation en ce qui regarde la célébration de l'Eucharistie : c'était la chose de l'évêque et le prêtre n'en fut d'abord chargé que dans des limites très strictes qui s'élargirent peu à peu, jusqu'à faire de la messe la caractéristique du pouvoir presbytéral. — Enfin, il n'est pas jusqu'au sacrement de l'Ordre qui, tout réservé à l'évêque qu'il soit resté, ne nous ait offert à l'occasion le cas de simples prêtres recevant du pape la permission d'ordonner des diacres, voire des prêtres, et l'exerçant. — Seule l'Onction des malades présenterait l'apparence d'un processus partiellement inverse, mais qui n'est pas moins instructif en fait.

Ainsi, quand on jette son regard sur l'ensemble du système sacramentaire, les faits auxquels on vient de faire allusion et dont on n'a énuméré que quelques-uns, apparaissent comme un bloc et l'impression se dégage d'une loi générale qui peut se traduire de la façon suivante : les sacrements relèvent tous en propre de l'évêque ; mais, par une sorte de « détente » du droit, leur administration passe peu à peu, sous la pression de circonstances diverses et selon des modalités variables, à des échelons inférieurs de la hiérarchie. Le P. Congar parle à ce sujet de « déconcentration progressive » (*art. cit.*, p. 122). L'expression semble heureuse.

Et simultanément l'on voit, à la lumière de tous ces faits, le pouvoir de l'Eglise sur les institutions sacramentaires prendre un relief très prononcé, uniquement limité par le *salva illorum substantia* du concile de Trente, sess. XXI, cap. 2 (Denz-Bann.,

Le problème du ministre de la confirmation (ou si l'on veut, de ses pouvoirs) demande à être étudié sous cet éclairage et dans ce cadre. C'est, comme on le voit, en effet un simple chapitre d'une question d'ensemble, dominée elle-même par celles du pouvoir de l'Eglise sur les sacrements, et du rapport « épiscopat-presbytérat » (subsidiairement « épiscopat-souverain pontificat »). Enfin c'est dans ces conditions que pourrait s'instaurer avec fruit une discussion sur le fameux principe « *ut accipit quis ita et dare potest* » que l'on trouve déjà chez saint Jérôme (*loc. cit.*) et dont les canonistes du Moyen Age se sont emparés (cf. glose sur Gratien, *de Consecr.*, dist. 5, § 4, v. *Irritum*, Lyon, 1555, col. 1991 ; S. Raymond de Penafort, *Summa de Pœnitentia*, l. III, tit. 32 : *De pœnis*, § 3, Vérone, 1744, p. 370).

Evidemment tout ceci, loin de simplifier la question, la rend plus complexe. C'est pourtant la vraie façon de dominer le débat et, croyons-nous, la bonne méthode pour le résoudre, dans la soumission au Magistère et à toutes les données traditionnelles. On y travaille. Est-il besoin d'ajouter, en terminant, que cette recherche, qui se situe au plan théologique, ne met pas en cause un usage garanti par l'autorité de l'Eglise. Les droits de celle-ci sont coextensifs aux décisions et aux actes dans lesquels elle s'engage.

J.-C. DIDIER.

L'éternité des peines de l'enfer

Q. — Tanquerey écrit (*De novissimis*, n° 1151) : « Peccatum mortale quamdam habet infinitatem, quia Deo irrogat offensam objective saltem infinitam... »

Voici ma difficulté : Je ne vois pas comment l'acte d'un être fini peut prendre un caractère infini : *agere sequitur esse*. De plus, si le péché mortel, parce qu'il offense la majesté infinie de Dieu acquiert une malice infinie, tout péché véniel, par là même qu'il offense l'infinie majesté divine aura la même malice *objective* infinie. Il n'y aurait donc pas de péché véniel.

En outre, tous les péchés mortels seraient de la même gravité, puisque l'infinité serait leur dimension commune. Il s'ensuivrait une égalité parfaite de punition, celle-ci devant être proportionnée à la gravité de l'offense !

Ne vaut-il pas mieux avouer tout simplement que l'éternité des peines de l'enfer est un mystère que seule la Révélation nous permet de tenir pour une vérité certaine ?

R. — Que l'éternité des peines de l'enfer appartienne à l'ordre de ces vérités mystérieuses que l'esprit humain est incapable de démontrer d'une façon certaine, nul n'y contredira. Mais de là à négliger les efforts de l'intelligence humaine pour pénétrer le mystère et résoudre les objections qu'on y oppose, ce serait méconnaître un des devoirs essentiels de l'apologétique chrétienne. Le concile du Vatican rappelle, à ce sujet, l'attitude qui s'impose au chrétien instruit et au prêtre, une fois connue la révélation des mystères :

L'Eglise catholique s'est toujours accordée à admettre et elle tient qu'il y a deux ordres de connaissance distincts, non seulement par leur principe, mais encore par leur objet : par leur principe parce que nous connaissons dans l'un au moyen de la raison naturelle, dans l'autre, au moyen de la foi divine ; par leur objet, parce que, outre les vérités auxquelles la raison naturelle peut atteindre, l'Eglise propose à notre foi des mystères cachés en Dieu, qui ne peuvent être connus que par la révélation divine...

Lorsque la raison éclairée par la foi cherche avec soin, piété et modération, *elle acquiert*, il est vrai, par le don de Dieu, *quelque intelligence très fructueuse des mystères, tant par l'analogie des choses qu'elle connaît naturellement, que par la liaison des mystères entre eux et avec la fin dernière de l'homme* ; cependant jamais elle n'est rendue capable de les pénétrer comme les vérités qui constituent son objet propre. (Sess. III, c. IV, § 1 et 2, Denz.-Bann., n. 1795-1796).

Nous avons souligné les affirmations conciliaires qui justifient les arguments proposés par les théologiens en faveur de l'éternité des peines de l'enfer, tout en réservant le caractère toujours en fin de compte mystérieux de cette éternité.

I. — L'argumentation de Tanquerey se retrouve chez la plupart des théologiens. Notre consultant oublie d'ailleurs que Tanquerey parle d'une « certaine » (*quamdam*) infinité, et non d'une infinité tout court. Ici, l'analogie des choses connues naturellement est à la base de l'argumentation. A deux reprises, S. Thomas esquisse cet argument, mais avec la même nuance d'hésitation :

Suppl. q. 99, a. 1, *sed contra :* La peine est proportionnée à la dignité de l'offensé : qui frappe le prince sera plus sévèrement puni que s'il avait frappé un simple citoyen. Qui pèche mortellement pèche contre Dieu, dont il transgresse les préceptes et transfère à une créature l'honneur qui lui est dû. Or la divine majesté est d'une dignité infinie ; donc qui pèche mortellement est digne d'une peine infinie. Il *semble* donc juste qu'un péché mortel soit éternellement puni...

Et, dans le corps de l'article :

Puisque l'homme est incapable de supporter une peine d'intensité infinie, il faut bien que le châtiment du péché soit infini, au moins en durée...

Dans la *Somme*, III^a, q. 1, a. 2, voulant prouver la nécessité de l'Incarnation, S. Thomas fait appel au même principe : « Le péché commis contre Dieu comporte *une certaine infinité* en raison de l'infinie majesté qu'il offense. »

L'argument qui n'a pas apporté au correspondant une conviction totale doit donc être précisé et complété. Nous avons nous-même présenté trois formules d'argumentation, qui complètent la démonstration désirée.

a) Tout d'abord, précision de l'argument tiré de l'infinité de l'offense :

L'offense se mesure à la dignité de la personne offensée ; elle est donc d'autant plus grave que la personne est plus digne. La réparation, au contraire, s'évalue en fonction de la dignité de celui qui répare. Ainsi, jamais, en aucune hypothèse, la réparation offerte à Dieu pour le péché par une simple créature ne sera équivalente à l'offense faite à la divine majesté : Dieu, qui est l'offensé, sera toujours d'une dignité supérieure à la dignité de la créature, si parfaite et si élevée en grâce soit-elle. *Ce qui est vrai de la réparation par la satisfaction dans l'ordre de la justice commutative, demeure à plus forte raison vrai de la réparation par le châtiment dans l'ordre de la justice vindicative.* Le châtiment subi par la créature, si intense soit-il, et même d'une durée éternelle, restera insuffisant pour réparer l'ordre violé par le péché, tout au moins de la façon stricte dont l'exigerait la justice à l'égard de l'infinie majesté.

b) Deuxième précision tirée de l'effet du péché mortel dans l'âme : et cette précision vient, comme l'indique le concile du Vatican, de la liaison du mystère avec la fin dernière de l'homme :

Notre volonté, par un seul acte de péché mortel librement consenti, se pervertit d'une façon irrémédiable. Autant qu'il est en lui, le péché détourne la volonté humaine de sa fin dernière d'une façon irréparable. Irréparable en soi le désordre provoqué par la destruction totale et complète du principe de l'ordre. Le principe de l'ordre surnaturel, violé par le péché, c'est la charité. Mais précisément le péché mortel détruit la charité et le principe de l'ordre surnaturel étant totalement détruit par le péché mortel, l'homme, par ses seuls moyens, est incapable de l'y replacer (Ia-IIae, q. 87, a. 3). Il faut, pour cela, l'intervention divine. Cette intervention divine est toujours possible en cette vie ; mais s'il est démontré que, dans l'autre vie, elle n'est plus possible et que la volonté pécheresse demeure éternellement pervertie, ne disons plus que Dieu punit d'une éternité de malheur l'égarement d'un instant : en réalité, il punit éternellement une volonté éternellement perverse.

Encore faut-il que cette obstination dans la perversion nous apparaisse nécessaire dans l'au-delà. C'est ici que la liaison des mystères peut apporter une lumière utile.

c) Une première indication peut nous être suggérée par le dogme de *l'état de terme* dans lequel se trouve l'homme après la mort. D'après la foi immobilité morale complète, et cette situation ne lui laisse aucune possibilité de mérite ou de démérite et encore moins de modifications relativement à l'état de grâce et de péché. Tel il se trouve en mourant, et tel il demeurera éternellement.

Dans ses études sur *La Providence divine et le nombre infini d'hommes hors de la voie normale du salut*, Billot a exposé la raison psychologique profonde, cause de l'obstination des damnés : c'est, dit-il « l'adhérence à la chose aimée par-dessus tout, à la chose dont l'amour se subordonnait tous les mouvements du cœur et était comme le pivot sur lequel tournait le libre arbitre en ses diverses et multiples déterminations.

Cette chose, dans le réprouvé, c'était le MOI, le moi érigé en fin dernière de l'existence, le moi à satisfaire, même au mépris de Dieu, de sa loi, de ses préceptes, de ses commandements ; le moi constitué maître et seigneur aux lieu et place de Celui qui nous avait créés pour le louer, le révérer et le servir ; le moi, enfin, devenant après la mort le motif exclusif d'une pénitence pareille de l'impie Antiochus quand, sous l'étreinte du mal terrible dont il allait mourir, il regrettait, en raison, non de la faute, mais uniquement de la peine, les monstrueux excès de son règne.

On connaît le mot célèbre de S. Augustin, dans sa *Cité de Dieu* (XIV, c. 28) : « Deux amours ont fondé deux cités, l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu et l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi. Le premier a fait la cité du mal, du désordre, de la confusion, de l'infernale Babylone ; le second, celle de l'ordre, de la paix, de l'éternelle Jérusalem. » Voilà les deux amours suprêmes, contrairement opposés entre eux, auxquels respectivement se subordonnent tous les autres. Voilà aussi les deux fins dernières entre lesquelles nous avons à choisir en la vie présente. D'une part, Dieu placé dans nos affections au-dessus du moi, et conséquemment au-dessus de toutes choses, fin dernière de la vertu. De l'autre, le mal mis au-dessus de Dieu, idole indûment adorée, indûment obéie, indûment servie, fin dernière du vice et du péché. Que maintenant survienne la mort, et quelle que soit celle des deux fins à laquelle l'âme soit alors adhérente, elle y reste, disons-nous, fixée et par la nature et par la force même des choses, pour l'éternité. Et comme c'est de la fin dernière à laquelle s'ordonnent nos actions que dépend toute la bonté ou malice de la volonté, il en résulte, *ipso facto*, pour les uns, une définitive obstination dans le mal ou désordre moral et, pour les autres, une confirmation, définitive aussi, dans le bien, dans la beauté de l'ordre, avec l'heureuse impossibilité d'en sortir jamais. (*Etudes*, 1923, p. 397).

Nous avons tenu à rappeler cette belle page qui apporte une si convaincante démonstration de la définitive obstination des réprouvés. Dieu pourrait-il vaincre cette obstination ? Par sa puissance absolue, peut-être ; pas sa grâce et sa sagesse, non certes, car ce choix et cet amour d'une fin dernière opposée à Dieu, psychologiquement immuable, sera, de plus, en raison de l'éviternité qui mesure l'existence des êtres dans l'au-delà,

un acte *toujours présent*, sans que puisse jamais se présenter un instant, dans quelque avenir que ce soit, où le réprouvé ait la possibilité physique de rétracter son choix. L'impossibilité physique rejoint ici l'impossibilité psychologique et morale ; les volontés des damnés n'auront plus le « temps » de se ressaisir. Entrée dans son éternité, l'âme pécheresse, immuablement rivée au mal, y demeure attachée dans un acte d'un perpétuel présent.

Ces arguments, développés dans notre petit livre *Les Mystères de l'Au-Delà* (Paris, Téqui), n'apportent pas, à coup sûr, par eux-mêmes, une certitude de foi, mais ils viennent à propos, semble-t-il, pour confirmer la foi en l'enfer éternel et, comme le dit le concile du Vatican, faire « acquérir quelque intelligence fructueuse de ce mystère. »

* *

II. — Restent deux difficultés connexes au problème qu'on vient d'agiter : 1° Comment le péché véniel peut-il se distinguer du péché mortel, puisqu'il offense, lui aussi, la majesté infinie de Dieu. — 2. Comment les péchés mortels sont-ils de gravité différente, puisque tous offensent gravement la majesté infinie de Dieu ?

1° Au sujet du péché véniel, notre consultant peut se reporter à deux articles de 1937 (p. 509, 671). Nous y avons expliqué — contre une piété plus exigeante qu'éclairée — qu'un péché véniel ne saurait être confondu avec le péché mortel.

a) Tout d'abord *péché véniel en matière grave*, sans une advertance ou un consentement suffisant. L'opposition à la fin dernière, c'est-à-dire à Dieu, peut se considérer à un double point de vue : point de vue qu'on pourrait appeler « métaphysique », dans lequel les actes répréhensibles sont gravement contre l'ordre moral essentiel et constituent donc *matériellement* un désordre moral *contre la fin dernière*. Mais, au point de vue moral, faute d'attention dans l'intelligence ou de liberté dans la volonté, ces actes ne constituent pas, *au point de vue subjectif de celui qui les commet*, un désordre essentiel :

La considération de l'ordre objectif et métaphysique est toujours nécessaire pour entretenir l'intelligence dans la connaissance du bien véritable et pour stimuler la volonté dans la recherche de ce bien ; mais il ne s'ensuivra pas nécessairement

que l'intelligence connaîtra toujours parfaitement ce bien véritable et que la volonté, en conséquence, ne s'en écartera que délibérément et en constituant sa fin dernière en dehors du bien souverain. Pour qu'une telle suite fût nécessaire, il faudrait que l'homme eût la nature spirituelle des anges et connût immédiatement par intuition le bien suprême.

b) Quant au *péché véniel, matière légère*, et cependant offense de Dieu, mais offense résultant de la violation d'une obligation que Dieu impose, mais impose de telle façon que s'y soustraire n'est pas encore se détourner de lui. Ici, le pécheur se rend compte que tout en s'écartant de sa fin dernière, il ne se met pas en opposition avec elle, précisément parce que l'obligation divine ne va pas jusqu'à le mettre en demeure d'opter.

Et voici quelle était notre conclusion (1937, p. 672, 2e col.) :

Nous reconnaissons bien volontiers qu'un précepte, même *sub levi*, se présente à nous comme l'impératif d'une volonté personnelle qui nous ordonne vers elle *sub ratione finis*. Tout acte moralement bon est ordonné à la fin dernière, non seulement bien *in abstracto*, mais souverain bien *in concreto*. Il suit de là, pour nous, une nécessité absolue de nous considérer, nous-mêmes et nos actes, comme ordonnés à cette fin. Mais il ne suit pas, de nécessité absolue, qu'en ne nous ordonnant pas moralement par ces actes à notre fin dernière Dieu, nous nous ordonnions, nous et nos actes, CONTRE cette fin. Il ne suit pas que nous refusions consciemment d'identifier la fin, *bonum in communi*, avec Dieu. Cela n'a lieu que dans le péché mortel.

Et que la volonté ne soit pas toujours portée aux moyens considérés précisément sous le rapport qu'ils ont à telle fin déterminée, cela peut s'originer tout simplement à la condition actuelle de notre intelligence et de notre volonté, la première ne connaissant pas le bien par intuition, la seconde ne pouvant l'atteindre ici-bas que *sub ratione participationis boni in communi*, et non pas sous le rapport concret qu'un bien particulier peut avoir au bien souverain qu'est Dieu.

2° Quant aux péchés mortels, s'ils offensent tous gravement la majesté divine, ils ne l'offensent pas tous avec la même gravité. Ici encore ne confondons pas l'ordre objectif et l'ordre moral ou subjectif. L'offense à la majesté divine est plus ou moins grave selon la loi (divine, ecclésiastique, civile) qu'elle enfreint, selon la nature du précepte quelle rejette, selon la malice qu'elle comporte, ou la vertu à laquelle elle s'oppose.

Renvoyons ici encore à un article de l'*Ami*, plus ancien que les précédents (1929, p. 6-8). « Sans doute, y disions-nous, le péché mortel, quel qu'il soit, nous place dans un état d'aversion par rapport à Dieu, notre fin dernière. Mais cette aversion implique un désordre qui n'est pas égal en tous les péchés... Il peut y avoir une opposition plus ou moins considérable à l'ordre parfait et, par conséquent, un plus ou moins grand éloignement de la fin dernière qui est Dieu, c'est-à-dire en fin de compte, un péché plus ou moins grave :

La gravité que possède le péché en raison de son espèce lui provient de son objet ou de sa matière, et selon cette considération un péché est d'autant plus grave en son genre qu'il s'oppose à un plus grand bien de la vertu. Or le bien de la vertu consiste dans l'ordre imposé à nos affections, Dieu devant être aimé par-dessus toutes choses. Donc les péchés qui sont directement contre Dieu, tels l'idolâtrie, le blasphème et les autres péchés de même nature doivent être catalogués dans leur genre comme les plus graves. Parmi les péchés qui s'opposent à l'amour du prochain, ceux-là sont les plus graves qui sont contraires au plus grand bien du prochain. Or le plus grand bien du prochain est le bien de la vie, auquel s'oppose directement le péché d'homicide qui ôte au prochain sa vie présente et le péché de luxure qui contrarie la vie d'autrui encore en puissance, parce qu'il est un désordre par rapport à la génération humaine. Donc, entre tous les péchés qu'on puisse commettre contre le prochain, le plus grave en son genre est l'homicide et en second lieu viennent l'adultère, la fornication et les autres péchés charnels : le vol ne vient qu'en troisième lieu, ainsi que la rapine et les autres péchés semblables, parce qu'ici le prochain n'est lésé que dans ses biens extérieurs. Et dans chacun de ces péchés, il faut encore considérer divers degrés selon que le bien auquel s'oppose le péché doit être plus ou moins aimé (S. Thomas, *De malo*, q. 2, a. 10).

D'autres considérations retiennent également l'attention de l'Ange de l'Ecole, considérations tirées des circonstances du péché, du degré de volonté et de malice avec lequel la faute est commise, etc. Inutile de nous appesantir sur ces points que notre consultant saura approfondir en recourant aux manuels qu'il possède.

* *

On nous excusera d'avoir rédigé cette réponse en nous inspirant d'anciens articles, dont plusieurs passages sont intégralement reproduits. La présentation de la vérité théologique peut varier, et certains de nos lecteurs le désireraient peut-être. Qu'ils aient la patience d'attendre le relai que pourra prendre un rédacteur jeune, à qui un octogénaire — qui se répète beaucoup, mais ne radote pas encore — serait heureux de passer la main.

A. MICHEL.

Un Catholique peut-il adhérer à la C.G.T. ?

Q. — Dans quelle mesure est-il défendu ou permis à un catholique d'adhérer à la C. G. T. ?

R. — La question est vite formulée. La réponse ne peut se donner par un oui ou non catégorique. Est-on sûr de rejoindre le problème tel qu'il se pose dans le concret, en telle localité, dans tel milieu ou telle conjoncture, pour telle personne ? Pour aboutir à une réponse que nous voudrions ferme et nuancée, notre exposé présentera d'abord les principes, puis la situation de fait.

I. — PRINCIPES

1° *Le Directoire Pastoral en Matière Sociale.* — Après avoir rappelé le devoir syndical, il ajoute :

168. — L'Eglise ne peut accepter que l'on ne tienne pas compte dans un choix d'ordre temporel, des préoccupations supérieures d'ordre moral et spirituel. C'est dans ce sens qu'elle a toujours encouragé les syndicats qui veulent s'inspirer de l'esprit chrétien et qu'*elle engage les catholiques à y adhérer*.

169. — Il y a cependant des circonstances *exceptionnelles* où des catholiques peuvent avoir été amenés à donner leur option en faveur d'autres syndicats. Sans perdre de vue l'objectif d'une saine promotion ouvrière,

ils s'y garderont de tout ce qui est contraire à l'esprit chrétien et spécialement de la conception marxiste de la lutte de classes.

Pour comprendre ces textes et apprécier dans quelle mesure on peut en appeler aux exceptions prévues, il convient de se reporter à d'autres documents. Le *Directoire* lui-même nous y invite en reconnaissant son caractère sommaire et le besoin de l'expliquer par ce recours à d'autres actes de la hiérarchie. (Introduction).

2° *Le décret du Saint-Office de* 1949. — Dans son n° 1, ce décret interdit de « donner son nom aux partis communistes et de les favoriser ».

Un « commentaire autorisé » (paru dans l'*Osservatore Romano* du 27 juillet 1949) expliquait l'emploi du pluriel « les partis communistes » : dans un même pays ou à travers le monde, il peut y avoir plusieurs partis se réclamant du marxisme athée ; et outre les partis, il faut compter « les Associations organisées directement par le communisme : jeunesse communiste, syndicats proprement communistes, etc... » (cité dans *Travaux de l'A. P.*, n° 33, p. 577-578).

Peu importe l'étiquette, c'est la réalité qui compte. Car on sait l'habileté manœuvrière du communisme à camoufler sa présence en diverses organisations qui ne portent pas son enseigne. Ce qu'interdit ici le décret, c'est l'adhésion ou la collaboration, même si l'on ne professe pas le communisme athée.

La défense du Saint-Office est pleinement justifiée, si l'on se souvient que, selon Lénine, les syndicats doivent être subordonnés au Parti ; et qu' « ils valent pour l'agitation anticapitaliste plus que pour l'édification socialiste ». (G. Lefranc, *Le syndicalisme dans le monde*, P.U.F., p. 51). En outre, toujours d'après Lénine, « la lutte des classes amènera les ouvriers chrétiens à l'athéisme mieux qu'un sermon athée. »

3° *La neutralité syndicale* a été plusieurs fois l'objet des jugements de Rome ou de l'épiscopat français. Les syndicats neutres ne sont pas condamnés ; mais il y a un devoir de leur préférer les syndicats d'esprit chrétien. L'adhésion ne peut donc être qu'exceptionnelle.

Ainsi l'Assemblée des Cardinaux et Archevêques de 1945 rappelle :

« qu'en principe, c'est au syndicat chrétien qu'avant tout on doit adhérer afin de préparer l'épanouissement d'un ordre social chrétien.

L'Eglise tolère toutefois, dans certains cas, l'entrée dans les syndicats neutres, si des raisons d'ordre supérieur, personnelles ou collectives, le réclament impérieusement, mais à la condition que toutes les précautions soient prises pour sauvegarder la foi et la fidélité à la loi morale de l'Eglise, notamment par une participation à des mouvements d'Action Catholique.

L'Assemblée regrette enfin que les catholiques se laissent trop facilement entraîner à donner leur nom à des organisations syndicales animées de conceptions matérialistes. » (Cité d'après Deroo, *L'Episcopat Français et son Temps*, p. 318).

II. — SITUATION DE FAIT

Il s'agit maintenant de se demander : la C.G.T. doit-elle être considérée comme une organisation communiste ou comme une organisation neutre ?

1° *A la considérer dans son ensemble* et spécialement dans sa direction. Aucun doute à ce sujet : elle est communiste. Et pour deux raisons :
— *a*) elle est aux mains du P. C. ;
— *b*) elle est un organisme de lutte des classes.

a) Aux mains du P. C. — Ceux qui s'y frottent ne se font aucune illusion. Voici quelques témoignages concordants.

Analysant la situation syndicale en 1948, L. Davallon dans la *Chronique Sociale* (1948, n° 5, p. 381), signale « la C. G. T. communiste, mais avec des sous-tendances à l'intérieur : trotkystes, syndicalistes révolutionnaires, voire chrétiennes ». — La dominante est donc communiste. Et, dans la même livraison (p. 364), R. Gœtz-Girey remarque :

« Peu importe que tous ses dirigeants n'appartiennent pas au même parti, que des cégétistes continuent à voter pour la S.F.I.O., le M.R.P. ou R.P.F. Un fait est incontestable : on ne pourrait citer un seul cas typique à l'occasion duquel la C.G.T. aurait pris une décision différente de celle du Parti. Les mots d'ordre, les slogans et les fins sont identiques. La C.G.T. elle-même met l'accent sur la simultanéité qui lie ses interventions avec celles du Parti. La synchronisation est parfaite. »

A l'appui de ce jugement, on pourrait rappeler la campagne contre le Plan Marshall en 1949, les manifestations contre le général américain Rigdway en 1952. Plus récemment les tragiques événements de Hongrie (1956) ont pu secouer les milieux ouvriers. Ils rencontrent une C.G.T. « tenue bien en main par le parti communiste ». P. Echevin, de qui est cette expression (dans *Rev. A. P.*, janv. 1957, p. 85), ajoute que, grâce à l'habileté manœuvrière de ses dirigeants, « le P. C. semble avoir bien repris en main l'appareil syndical » (p. 87).

Au Congrès de 1957, on entendit un habile plaidoyer en faveur de la dépolitisation de la C.G.T. L'orateur est Edouard Ehni, de la Fédération du Livre. « Si les ouvriers boudent la C. G. T., déclare-t-il, c'est parce qu'ils voient en elle une organisation politiquement non indépendante, car ses dirigeants sont des militants communistes avec des responsabilités importantes. » En effet, d'après le même orateur, sept dirigeants confédéraux de la C.G.T. appartiennent également au Bureau Politique ou au Comité Central du P. C. (dans *Rev. A. P.*, juillet 1957, p. 869).

Si une telle intervention a pu se produire et être écoutée, n'est-ce pas une preuve, dira-t-on, que le communisme n'est, au sein de la Confédération, qu'une tendance parmi d'autres ? Telle est bien l'utilisation qu'en fit Benoît Frachon, pour affirmer que l'actuelle C.G.T. est accueillante à toutes les opinions, selon les règles d'une véritable démocratie. Pourtant, au moment de clôturer les travaux du congrès, toute opposition est volatilisée et tout se passe comme si les jeux étaient faits d'avance. Le rédacteur de la *Rev. A. P.* conclut son exposé par ces paroles significatives : « A ce niveau du Congrès, la C.G.T. laisse une impression de force et de cohésion : elle est bien tenue en mains. Mais par qui ? » (p. 871).

b) Organisme de lutte des classes. — Il serait surprenant de ne pas trouver le principe de la lutte des classes dans un mouvement marxiste.

Mais la conception de la lutte des classes a été parfois interprétée dans un sens conciliable avec la morale chrétienne. Qu'en est-il à la C.G.T. ?

Pour ne recourir qu'à des témoignages récents, citons le Congrès de 1955, où B. Frachon rappelle que la tradition constante de la C.G.T. est de « maintenir la classe ouvrière en état de lutte ». Cette volonté de lutte explique la position prise par la C.G.T. à l'occasion des accords type Renault : elle les combat comme conduisant à une collaboration des classes sur le plan de l'entreprise. Tout au contraire, sera-t-il déclaré au Congrès de 1957, « en face des formes nouvelles d'exploitation capitaliste, il faut éclairer les formes de la lutte des classes et ne pas tomber dans le marais de la collaboration. » (Cité dans *Rev. A. P.*, n° 110, p. 865). Ainsi, loin de s'évader de la conception marxiste, la C. G. T. se raidit et durcit ses positions.

III. — CONCLUSIONS

1° En général, la C.G.T. étant véritablement une organisation syndicale communiste, l'adhésion d'un catholique est interdite.

2° Même si tel syndicat, affilié à cette Centrale, n'est pas de tendance communiste ou révolutionnaire, il fait néanmoins le jeu du communisme. Il apporte à la Centrale communiste un appui et une masse de manœuvre qui lui sont profitables. A ce titre l'adhésion est pareillement interdite.

3° Dans l'hypothèse où la C.G.T., sous la pression de ses minorités, arriverait à pratiquer une véritable neutralité (cela supposerait dépolitisation ou indépendance à l'égard du P. C., et répudiation de la lutte des classes... Le communisme peut-il accepter pareille condition sans se renier ?), en ce cas l'adhésion ne serait pas un acte de soi illicite. Cependant il ne serait pas à conseiller, à cause des exigences du spirituel (cf. neutralité syndicale).

4° Il faut examiner maintenant les cas particuliers, que les différents documents de la Hiérarchie considèrent comme « exceptionnels ».

Ils se ramènent à deux : la contrainte et le motif apostolique.

— *a*) Dans le premier cas, les travailleurs sont excusés, si leur refus devait entraîner de graves conséquences pour eux. Il faut leur rappeler « que c'est un droit pour eux et aussi un devoir de ne rien abandonner des exigences de leur foi et de se préserver des influences antireligieuses. » (A.C.A., 4 mars 1948). Simple application des principes de la coopération matérielle.

— *b*) Dans le deuxième cas, le motif apostolique autorise-t-il l'adhésion ? Le P. Villain (dans l'*Enseignement Social de l'Eglise*, t. II, p. 223) admet cette possibilité ? Mais avec réserves et moyennant de sérieuses garanties. Citons le passage :

> « Il faut des hommes solides au point de vue chrétien, bien formés du point de vue social, d'un jugement sûr et d'un grand rayonnement, — en somme des hommes éminents du point de vue surnaturel ; des hommes très attachés à l'Eglise, en liaison avec d'ardents foyers de vie chrétienne (A.C.O...). Donc pas des francs-tireurs, mais des hommes animés chrétiennement par une équipe. »

Le R. P. ajoute qu'une telle ligne de conduite ne peut être généralisée, pour ne pas priver le syndicalisme chrétien des dirigeants dont il a besoin. Elle doit être discrète, pour ne pas jeter le trouble parmi les catholiques ou favoriser la propagande cégétiste.

5° On n'oubliera pas que, lorsque l'adhésion est illicite les catholiques cégétistes n'encourent pas *ipso facto* les peines prononcées par le décret. N'oublions pas la condition : « *scienter et volenter*. »

Or, sur ce plan syndical, le simple travailleur a souvent son jugement traversé par certaines considérations, qui l'empêchent de voir dans son adhésion une faute grave : l'unité ou solidarité ouvrière, la défense du salaire, de meilleures conditions de vie, l'entraînement, le milieu, etc.

Autre serait le cas d'un militant qui, loin de réaliser les conditions posées dans notre n° 4, ne se préoccuperait que d'efficacité temporelle par n'importe quel moyen.

Un dernier mot pour rappeler que, dans la situation actuelle française, l'adhésion au syndicat chrétien devrait être pour les fidèles « le moyen normal d'assurer une juste défense de leurs intérêts et de leurs droits de travailleurs, en même temps que de pénétrer toute activité professionnelle de la morale sociale du christianisme. » (*A. C. A.*, mars 1948).

A. Tillet.

LES PLANTES DE LA BIBLE

LE BLÉ
(*Triticum*)

ET LES PROBLÈMES DU BLÉ

Nombreux sont les noms hébreux, — preuve d'une culture généralisée et très ancienne, — pour désigner le Blé à ses différents états : de semence, *zêroû*, sur pied, *qâmâh*, de récolte, *èbour*, battu, *shébêr*, en grains, *bôr*. L'appellation générale pour le distinguer des autres céréales est *dâgân*, qui revient 39 fois dans l'A. T. C'est le *dâgân* qui représentait la principale richesse du pays, avec le vin (moût), le miel et l'huile ; c'est lui, par exemple, qui vient de suite à la pensée d'Isaac bénissant Jacob déguisé en faux-Esaü (Gen., XXVII, 28) :

> Que Dieu te donne
> la rosée du ciel et les graisses de la terre,
> et abondance de Blé, *dâgân*, et de moût !

C'est lui aussi dont la traduction latine, *frumentum*, tend aux traducteurs modernes le piège, où ils se prennent souvent, de le rendre par « froment », c'est-à-dire par une céréale qui ne devait voir le jour, ou à tout le moins se répandre, que de nombreux siècles postérieurs aux textes en question.

Ce *dâgân* couvrait de son nom plusieurs espèces de Blé, d'origine très ancienne, peu nombreuses cependant en comparaison des races modernes. Ces

Blés, comme on va voir, étaient uniquement des Epeautres.

En effet, on peut grouper toutes les races et variétés de Blés, qui sont autant dire innombrables, sous deux chefs : les *Froments,* dont les grains à maturité se dépouillent naturellement de leurs enveloppes (balles) et se détachent entièrement de l'axe de l'épi ; ce sont les Blés « nus » ; — et les *Epeautres,* dont les grains restent enveloppés de leurs balles et fixés à la partie correspondante de l'axe fragmenté ; ce sont les Blés « vêtus »[1]. De plus, le grain des Epeautres est très dur, corné, comme vitreux, à cassure polie et non poudreuse ; aussi le battage, le vannage et la mouture en sont-ils difficiles et c'est pourquoi ces grains s'emploient de préférence comme gruau, tout en donnant une farine et un pain très blancs et savoureux.

Parmi les Froments il existe aussi un groupe à grains durs et à cassure glacée, propre aux climats chauds et secs, les régions méditerranéennes par exemple ; c'est celui du *Tr. durum* Desf., à épis quadrangulaires, blancs, rouges ou noirs, avec trois à quatre grains par épillet. Il ne semble pas que les Hébreux l'aient connu avant l'époque romaine ; en tout cas ils n'ont possédé aucun de nos Blés tendres, comme on va le voir.

Des Epeautres on distingue trois espèces : le Grand Epeautre (*Tr. Spelta* L.), qui, de la vallée du Rhin son pays d'origine, ne parvint aux Romains qu'à la suite des guerres de Germanie, et resta donc inconnu des Hébreux ; le Petit Epeautre (*Tr. monococcum* L.), dit aussi Engrain, Blé locular ou Blé riz, à grains primitivement disposés un par un de chaque côté de l'axe, deux par deux dans les races améliorées, en épi étroit et aplati, avorté à la pointe ; l'Amidonnier (*Tr. dicoccum* Schubl.), à grains trigones assez gros, disposés deux par deux dans l'épi plus dense et plus épais que celui de l'Engrain, parfois même déjà à quatre pans.

On aurait certes grand tort de prendre ces distinctions pour des finasseries de botanistes et sans importance, car elles sont à la base de pratiques agricoles et d'usages domestiques si spéciaux que l'on pourrait presque parler d'une civilisation de l'Epeautre en face d'une civilisation du Blé. Toutes les opérations successives, des semailles à la moisson et au battage, de la mouture à la panification, de la préparation des aliments au déroulement des repas, se différencient, dans ce qu'on appellerait volontiers le cycle de l'Epeautre, de nos genres de vie actuels.

* *

En résumé, Engrain, Amidonnier et Blé dur, telles sont les seules espèces qu'auraient pu connaître et cultiver les anciens Palestiniens, encore ce dernier est-il plus que douteux en l'occurrence.

L'Engrain est originaire de l'Asie Mineure et des Balkans, où il vivait, et se rencontre encore, à l'état de mauvaise herbe dans les champs d'orge. On a trouvé de ses graines, aplaties et rougeâtres, à Hissarlik, l'ancienne Troie, mais non pas dans les niveaux les plus anciens. Il était bien connu des Grecs et des Romains sous les noms de *zeia* et *zea.* « Les populations qui consomment le *zea,* dit Pline, n'ont pas le *far* »[2], c'est dire l'Amidonnier ; ce sont d'après lui, l'Egypte, la Syrie, la Cilicie, l'Asie Mineure et, en partie, la Grèce. Il est clair que la Palestine, même encore au temps de Pline, devait être, englobée dans cet espace. En fait l'Engrain, l'une des céréales les plus anciennement cultivées, se rencontre encore aujourd'hui, mais très rarement et toujours en petites étendues, dans les régions les plus rudes des montagnes, où sa rusticité le fait apprécier : Transcaucasie, Balkans, Crimée, Suisse, Espagne, Maroc[3].

Plus ancienne encore semble avoir été la culture de l'Amidonnier, le *Tr. dicoccum.* « C'est, déclare E. Schiemann, le plus ancien connu des Blés cultivés (avant 4000 av. J.-C. dans le delta du Nil), vers 3200 ; en Mésopotamie du sud (Sumer) et partout associé à l'orge. Dans l'Antiquité et jusqu'au temps de l'Empire Romain, c'était lui surtout qui se cultivait, de l'Asie Mineure à la Mésopotamie et en Egypte ; c'était lui également le *far* des Romains. Au Néolithique, il est répandu partout en Europe avec l'Engrain et le Blé Nérisson (*Tr. compactum* Host.). Aux environs de 3600 avant J.-C., il l'est déjà en Suède »[4]. Actuellement, on le trouve encore en culture en Abyssinie) d'où certains le croient originaire), en Arabie du sud, en Asie Mineure, en Transcaucasie, dans les Balkans, au Maroc. « Les Blés barbus du Moyen Age appartenaient à l'Amidonnier... Ses grains vitreux s'utilisaient rarement à la panification et s'employaient plutôt comme semoule, gruau et bouillie »[5].

Voilà pour ce qui est des Blés vêtus. Des Blés nus, on n'a trouvé aucune trace en Egypte avant l'époque gréco-romaine. Sans doute en est-il de même pour la Mésopotamie et la Palestine. Nous verrons qu'aux temps évangéliques la situation est devenue toute différente. De ces Blés nus, celui qui aurait pu entrer en ligne de compte est le *Tr. durum* Desf., dit Aubaine, limité aux régions méditerranéennes, Midi de la France, Espagne, Afrique, Sicile (et aussi Chili). Il se distingue par sa paille pleine (et non creuse comme celle de nos Blés), par ses épis quadrangulaires compacts, blancs, gris, rougeâtres ou noirâtres, à très longues arêtes ; donne un pain de couleur foncée, savoureux et très nutritif.

Restent donc, pour les textes de l'A. T., les deux seuls Epeautres, Engrain et Amidonnier, soit donc *khittah* et *koussemeth.*

* *

Ce sont des Epeautres dont les épis encore verts, à grains tendres et mous, presque encore laiteux, sous le nom de *gerês qârmêl,* se consommaient comme ils se consomment encore au Wurtemberg,

[1] C.-V. Garola, *Les Céréales,* Paris, 1894, p. 311.

[2] Pline, *Hist. nat.*, L., XVIII, c. VIII (19), 81 et 82.

[3] Elisabeth Schiemann, *Weizen, Roggen, Gerste,* Iéna, Fischer, 1948, p. 31. Ce beau travail, rescapé de la dernière guerre et destiné primitivement à la 2e éd. d'Engler - Prantl, *Natürlichen Pflanzenfamilien,* est la mise au point la plus complète et la plus à jour des renseignements d'ensemble sur les céréales.

[4] *Ibid.*, p. 35.

[5] *Ibid.*, p. 23 et 37.

en Allemagne du nord [6], et sans doute aussi ailleurs. On les faisait griller au four et on les mangeait avec de la pâte ou de la viande. C'est un aliment de ce genre qu'Isaï (Jessé) chargea le jeune David de porter à ses frères, mobilisés dans la Vallée du Térébinthe contre les Philistins (*I Sam.*, XVII, 17), et que l'homme de Baal Chalicha apporta à Elisée (*II Reg.*, IV, 42). De ces épis rôtis, on faisait une oblation de prémices à Yahwé (*Lev.*, II, 14) ; *II Reg.*, IV, 42 ; mais au temps de la moisson, il était interdit d'en manger, aussi bien que des épis crus et du pain, avant de s'être acquitté de l'offrande rituelle. (*Lev.*, XXIII, 14). On comprendra mieux la relative nécessité de ce rôtissage si l'on se souvient que, chez les Epeautres, les grains sont étroitement enserrés dans des balles tenaces et scarieuses, dont sont précisément débarrassés nos Froments [7].

Si, de notre temps, même les botanistes sont portés à confondre Epeautre et Froment, on ne peut s'étonner de constater la même confusion chez les traducteurs et commentateurs de l'A. T. Bien d'autres qu'eux ont confondu, par exemple, l'Engrain et l'Amidonnier avec le Grand Epeautre (*Tr. Spelta* L.), qui, originaire des Alpes du nord-ouest et du Jura souabe, ne fut connu des Romains qu'à la fin de la République et n'atteignit la vallée du Pô qu'au temps de l'Empire [8].

Dans la Bible, si *dâgân* signifie Blé en général, *khittah* est le nom courant de l'espèce la plus commune et la plus habituelle, tandis que *koussemeth* ne figure que trois fois et toujours à côté de lui.

C'est le *khittah* qui se cultivait en grand dans les plaines mésopotamiennes dès l'époque patriarcale. En effet, c'est au temps de la moisson de ces Blés que le jeune Ruben rapporta du champ de *khittah* à Lia, sa mère, des mandragores, dont Rachel, restée stérile, ne cacha pas qu'elles lui faisaient envie (*Gen.*, XXX, 14-17). Aucun doute, bien que la nature du grain n'en soit pas spécifiée, que les semailles d'Isaac à Gérar, la première et plus ancienne mention de l'agriculture, n'aient été opérées de ce même Blé. (*Gen.*, XXVI, 12). C'est lui aussi la céréale de grande culture en Egypte, avec l'autre Epeautre, que la grêle mêlée de feu de la septième plaie, tout en anéantissant le lin et l'orge en fleurs, épargna en raison de sa relative tardiveté (*Ex.*, IX, 32). C'est de « sa moëlle », de cette « graisse de rognons » [9], comme dit énergiquement le Cantique de Moïse (*Deut.*, XXXII, 14), que les Hébreux s'étaient nourris et c'est lui que célèbre encore le Psalmiste (Ps., LXXXI, 17 ; CLVII, 14), comme l'aliment dont Yahwé a rassasié son peuple. « Graisse, moëlle », ces métaphores ne nous semblent étranges que parce que nous songeons de suite à nos Froments, gonflés de poudre fine, tandis que la texture des graines d'Epeautre est plus semblable à une graisse consistante et durcie qu'à notre farine.

C'est de ces Blés que la Palestine, dès le temps les plus anciens, s'enorgueillissait ; c'est d'eux que Yahwé promettait l'abondance à son peuple, dès le désert du Sinaï (*Deut.*, VIII, 7 et s.) :

« Ton Dieu te conduit vers un heureux pays..., un pays de *khittah* et d'orge, de vigne, de figuiers et de grenadiers, pays d'oliviers, d'huile et de miel, pays où le pain ne te sera pas mesuré ; tu y mangeras à ta faim et du béniras Yahwé ton Dieu. »

Le *khittah* était également florissant en Transjordanie, où les gens de Mahanaïm en ravitaillèrent largement David et sa troupe, dans son recul devant Absalon (*II Sam.*, XVII, 28) : « Ils lui apportèrent du *khittah*, de l'orge, de la farine, du grain rôti, *qâli* ». De Minnith, on convoyait ce Blé transjordanien jusqu'au grand emporium de Tyr (*Ez.*, XXVII, 17).

Par le texte d'Isaïe, sur les méthodes de culture du laboureur progressiste, nous avons à la fois des lumières sur le rôle respectif des deux Epeautres et sur les curieuses pratiques qui permettaient une sorte de forçage de ces céréales trop peu productives (*Is.*, XXVIII, 25) :

« La laboureur, après avoir bien aplani sa terre,
ne se met-il pas à semer la nigelle et le cumin,
ensuite le *khittah* et l'orge par rangées,
enfin le *koussemeth* sur les bords ?
C'est son Dieu qui lui enseigne cette règle,
Lui qui l'instruit. »

Ce texte n'est assurément pas sans obscurités, qui l'ont fait tenir parfois en suspicion [10]. Mais peut-être celles-ci tiennent-elles surtout à la distance entre ces méthodes culturales et les nôtres. Elles s'éclaireront par les passages de Strabon où il est dit [1] qu'en Babylonie on sème les grains espacés les uns des autres, parce que chaque plante réclame beaucoup de place pour ses racines. Niebuhr a pu observer, chez quelques populations du sud de l'Arabie [2], les mêmes procédés, d'allure horticole : on disposait les grains en lignes et espacés comme on le ferait dans un jardin. L'outil de cette culture a précédé la houe et la charrue

[6] Ascherson et Græbner, *Synopsis*, t. II, 1°, p. 678. — Les grains mûrs et rôtis avec leurs galles se nommaient *qâli* (Lév., XXIII, 14) ; (I Sam., XXV, 18 ; II Sam., XVII, 28 ; Ruth, II, 14). On en faisait son repas, comme aujourd'hui encore les Arabes.

[7] Pline, *Hist. nat.*, L. XVIII, XXIII, 97-98, décrivant la façon de traiter les grains de l'Amidonnier en Etrurie: « Ces grains ne sont pas faciles à piler ; on fait d'abord rôtir l'épi, puis on le pilonne à l'aide d'un pilon armé d'une espèce d'étoile de fer, dentée en scie, avec lequel, faute d'attention, on risque d'endommager les grains et de casser le métal. Mais dans la plus grande partie de l'Italie, on emploie un pilon raboteux, dit *ruido*. ou des roues qu'on fait tourner par l'eau... ». Ce passage est compris un peu différemment par Blumner ; *Technol. u. Terminol*, Leipzig, 1912, t. I, p. 55. Mais son interprétation n'enlève rien au tableau des difficultés de traitement des graines de l'Epeautre, ni à la distance qui en sépare ce traitement de celui des Froments.

[8] E. Schiemann, *l. c.*, p. 56. — Bushan, *Vorgesch. Botanik*, Breslau, 1895, p. 24. — Hegi, *Ill. Flora*, I II, p. 503. — C'est à tort que Barrois, *Manuel d'Archéologie*, t. I, p. 309, traduit *khittah* par « Froment »; à tort également que le botaniste israélite O. Warburg, *Pflanzenwelt*, t. III, p. 360, et Hackel lui-même, dans la 1re éd. d'Engler-Prantl, faisaient du Grand Epeautre « la principale céréale de l'ancienne Egypte. »

[9] Ce qui devient, sous la plume de Crampon, « la fine fleur de froment ».

[10] Par exemple la *Bible de Jérusalem* porte en note : « L'hébreu ajoute deux mots probablement synonymes » et traduit simplement :

« Puis il met le blé et l'orge,
enfin l'épeautre sur les bords »,

laissant ainsi tomber un détail bien significatif. On renonce là à traduire *shorah*, qui, en néo-hébreu, signifie bien « rangée ».

[1] Strabon, XV, 3.

[2] Cité par Buschan, *Vorgesch. Botanik*, p. 4.

c'était le « bâton à fouir », qui survit dans le plantoir des jardiniers. « Les graines de céréales, par ce procédé, ne sont pas semées « à la volée » et éparpillées sur le sol, mais déposées dans des trous faits exprès, ainsi que l'on procède en Chine et au Japon dans la culture du riz »[3].

Du texte d'Isaïe nous pouvons déjà conclure que l'Engrain et l'Amidonnier, dont Ezéchiel, avant la ruine de Jérusalem, reçoit l'ordre de faire son pain en mélange avec d'autres graines (*Ez.*, IV, 9), ne sont nullement, comme le disait Crampon, de nature inférieure, mais au contraire les Blés d'usage courant et les meilleurs de l'époque. Dennefeld est plus près de la vérité en voyant dans ce mélange une nourriture illégale, puisque « la Loi défend des mixtions beaucoup moins compliquées » (*Lév.*, XIX, 14 ; *Deut.*, XXII, 9-11)[4].

Après l'Exil, le *khittah* était encore, au temps de Joël, une des richesses qu'une invasion de sauterelles pouvait détruire en quelques heures, sans laisser aux habitants d'autre ressource que de se lamenter sur leur ruine (*Joël*, I, 11). Ruine dont menaçait également la perversion du Blé mentionnée dans *Job* (XXX, 40) :

> « Qu'au lieu de *khittah* poussent des épines,
> et au lieu d'orge du *bosha.* »

A l'époque post-exilique, les Juifs ne possèdent toujours, comme Blé, que les deux Epeautres. A deux reprises, il est fait mention du *khittah* dans *Esdras* (VI, 9-10 et VII, 22), mais prononcé et écrit à l'araméenne. C'est d'abord dans le rescrit de Darius, mettant au compte du trésor royal le Blé nécessaire pour les offrandes cultuelles ; puis dans le firman d'Artaxerxès accordant à cet effet « jusqu'à cent *corps* de Blé ». Dans *Néhémie*, il n'est plus question que du *dâgân* en général, comme aliment (*Néh.*, V, 2-3), comme gage de prêt (*Néh.*, V, 10), comme matière d'oblation et de dîme (*Néh.*, X, 40 ; XIII, 5 et 12).

Reste à rattacher *khittah* et *koussemeth* à nos classifications botaniques. Si l'on admet, avec Gésénius, s'appuyant sur Im. Lœw, de Lagarde, et Hrozny, que ce dernier Blé est l'Amidonnier (*Tr. dicoccum* Schubl.) et cette vue paraît bien confirmée par ce que l'on sait par ailleurs, il ne reste plus pour le *khittah* d'autre identification possible qu'avec l'Engrain (*Tr. monococcum* L.) ou Petit Epeautre. Cela nous ramène au *zea* des Romains[5].

* *

Mais à l'époque romaine et aux temps évangéliques, la situation est toute autre. Aux Epeautres s'est substitué un Froment, le σῖτος des Evangiles. Le texte de saint Luc est suffisamment explicite, tout en ne donnant aucun nom particulier au grain dont il s'agit (*Lc*, VI, 1) : « Un jour de sabbat, en traversant un champ de céréales, les disciples se mirent à égrener des épis en les triturant dans leurs mains et à manger les grains ». Un tel traitement est tout naturel pour des Blés nus, c'est-à-dire pour des Froments, il serait invraisemblable pour des Blés vêtus, dont les grains ne se dépouillent pas si aisément de leurs enveloppes et du fragment de chaume qui y adhère. Le grain de Froment se dit κόκκος, comme une graine quelconque ou un pépin de fruit, c'est dire que le même mot ne peut servir pour des grains empaquetés dans toute une défroque de glumes, tels que ceux des Epeautres.

C'est un κόκκος τοῦ σίτου qui, tombé à terre, doit mourir d'abord pour ensuite porter beaucoup de fruits (*Jo.*, XII, 24), image dramatique appliquée à lui-même par Jésus, en même temps qu'à ceux qui voudront le suivre. C'est un Froment sans aucun doute ce σῖτος dont « l'épi plein » manifeste le terme du développement lent de la semence, image du royaume de Dieu (*Mc*, IV, 28). Froment encore, le « grain nu » jeté par le semeur et dont saint Paul fait le symbole des corps promis à la résurrection (*I Cor.*, XV, 37).

Quel Froment ? Selon toutes les vraisemblances le *Tr. durum* Desf., dont il a été question au début, qui a dû parvenir en Palestine des régions méditerranéennes voisines et qui dérive des Epeautres par voie évolutive.

* *

Pas plus que de Froment on ne peut parler de pain pour les époques anciennes, de pain au sens d'aujourd'hui. Le pain que nous connaissons, « le pain utilisé comme aliment général des riches, remonte à peine à 2000 ans »[6]. Auparavant on ne connaissait guère que des sortes de galettes sans levain, des flans non fermentés, non levés, qui succédèrent aux primitives bouillies de gruau. Il y a un siècle seulement, dit Maurizio, dans la plus grande partie du monde, vouloir remplacer ces bouillies par du pain au sens moderne, était regardé comme un signe de mauvaises mœurs[7].

Les pains dont il est question dans la Bible sont donc des galettes non levées, comme celles des Bédouins et souvent encore des Fellahs actuel. Le mot *panis* occupe trois colonnes des *Concordances* des PP. Peultier, Etienne et Gantois, et l'on peut affirmer que dans les trois quarts des références, c'est de galettes qu'il s'agit. Galettes, les pains de proposition, tout comme le pain offert par Melchisédech avec le vin ; galettes, les pains que les corbeaux apportaient à Elie ; galettes, les pains qu'imploraient vainement les enfants de Sion (*Lament.*, IV, 4). Ces galettes portaient le nom expressif de *qîkkâr* (*Ex.*, XXIX, 23 ; *I Sam.*, 36, etc.), qui veut dire cercle, disque. Les Hébreux ignoraient totalement le levain et son rôle, qui sont des découvertes relativement modernes[8] ; ils ne connaissaient que le pain « non sûri » (*mâtsâh*, plur. *mâtsôh*), que les traducteurs rendent par « azyme » ou « sans levain », et le « pain sûri », qu'on traduit par « pain levé » (*Lev.*, VII, 13 ; XXIII, 17, etc.), dont le facteur n'était nullement notre levain moderne, mais le ferment acide ob-

[3] Maurizio, *Histoire de l'Alimentation végétale*, Paris, 1932, p. 278, 281, 286, etc...
[4] *Bible Pirot*, t. VII, p. 479.
[5] Mauvaise herbe dont le nom ne paraît qu'ici. Lœw propose d'y voir la ravenelle, Crampon l'ivraie, Dhorme une herbe fétide (mais à coup sûr pas la « mercuriale qu'on appelle ortie morte », comme il le propose au prix de deux énormités scientifiques). Les Anciens admettaient volontiers, et jusqu'au XVI[e] s. on l'a cru avec eux, que le Blé pouvait se transformer en ivraie ; Théophraste revient à maintes reprises sur cette prétendue mutation.

[6] Maurizio, *l. c.*
[7] *Ibid.*, p. 294.
[8] Voir Maurizio et ses bibliographies, l. c., en particulier p. 508-509.

tenu par la macération des malts, qui, séchés et rôtis, servaient à la fabrication de la bière en Egypte et en Babylonie. Ce pain malté, « pain à la bière » des Babyloniens, pain fermenté (*séâr*), était l'objet d'interdictions rituelles pendant la fête des Azymes (*Ex.*, XII, 15 et 19 ; XIII, 7 ; *Lev.*, II, 11 ; *Deut.*, XVI, 4), qui durait sept jours et était en relation avec la Pâque ; « Dès le premier jour, vous ferez disparaître tout *séâr* de vos maisons, car quiconque en mangera du premier au septième jour, sera retranché d'Israël ». Ce sont là les seules mentions du *séâr*, dont il n'est plus question dans la suite, de sorte que l'on est plutôt mal renseigné sur son rôle dans l'alimentation courante.

Il est à tout le moins certain que pour arriver à confectioner galettes ou pains, on avait à vaincre des obstacles dont il nous est difficile d'évaluer les difficultés. Tout d'abord celui du dépiquage. Après le piétinement sur l'aire par les bœufs ou les bourricots, après le hachage au traîneau armé de silex (*morsâg*), on était encore loin d'avoir un grain net et dépouillé comme celui de nos Froments après battage. Il restait à l'expulser de ses enveloppes, et alors commençait le travail, généralement réservé aux femmes, travail long et difficile, de la décortication, sur lequel les Livres Saints ne nous apportent pas de lumières ; ils mentionnent simplement le cas de la portière d'Ishbaal (*II Sam.*, IV, 6) s'y affairant quand les meurtriers se glissent à son insu dans la maison. Par Pline nous en savons un peu plus et nous pouvons mesurer les difficultés à vaincre [9].

Naturellement les modernes, traducteurs et commentateurs, sont portés à interpréter les textes les plus vénérables à la lumière des pratiques et procédés de leurs temps, à celle aussi des catégories du vocabulaire actuel. C'est ce qui les induit, en parlant de froment, de levain, de panification, à commettre autant de légers, mais fréquents anachronismes.

P. F.

[9] Voir la note précédente sur le traitement des grains d'épeautre.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Vies des Saints et des Bienheureux, par les RR. PP. Bénédictins de Paris. Tome XII : « Décembre ». — In-8 (14,5 × 22,5), 882 p. ; broché, 2.000 fr. (pour les souscripteurs, 1.600 fr). — Paris, Letouzey, 1956.

Au mois de décembre, le missel n'offre guère de fêtes de saints, et cependant le martyrologe de ce même mois en renferme une bonne quantité, et le douzième volume des *Vies des Saints et des Bienheureux* en compte des centaines.

Parmi ceux qui ont vécu dans l'antiquité, ou le haut Moyen Age, il en est de très populaires comme S. Eloi, Ste Barbe, S. Nicolas, Ste Lucie, Ste Odile, S. Lazare (de l'évangile), S. Etienne, premier martyr, S. Jean, l'évangéliste, S. Thomas, l'apôtre. D'autres, pour être d'une popularité plus restreinte, n'en ont pas moins joué un rôle important dans la vie de l'Eglise, comme S. Ambroise de Milan († 397), les papes S. Silvestre Ier († 335), S. Damase († 384), S. Grégoire III († 741), ou exercé une action locale remarquable, comme Ste Fabiola, S. Nicaise de Reims († 407), Ste Mélanie († 439), S. Sabbas, abbé († 532), S. Corentin de Quimper (VIe-VIIe s.), son contemporain S. Venance Fortunat de Poitiers, S. Adon de Vienne en Dauphiné († 875).

Plus près de nous, on rencontre S. Thomas Becket († 1170), l'archevêque anglais récemment mis en vedette par « *Meurtre dans la cathédrale* », S. Pierre le Vénérable († 1156), abbé de Cluny, le bienheureux Urbain V († 1370), de la série des papes d'Avignon, si injustement décriés.

L'époque moderne nous a donné l'illustre S. François Xavier, S. Pierre Canisius († 21 déc. 1597), auquel l'Occident germanique doit tant, S. Jean-François Régis, l'apôtre du Vivarais, le lorrain S. Pierre Fourier, plusieurs martyrs anglais, dont le bienheureux Edmond Campion, S. J., des martyrs du Japon (les bienheureux François Calvez, Jérôme des Anges et Simon Yempo, † 1623).

L'époque contemporaine est particulièrement bien représentée, par ses nombreuses fondatrices de congrégations religieuses, Ste Marie Crucifiée di Rosa, des Ancelles de la Charité de Brescia († 1855), la bienheureuse Paule-Elisabeth Cerioli, des Sœurs de la Sainte Famille de Bergame († 1865), Ste Marie-Josèphe Rossello, des Filles de Notre-Dame de la Miséricorde († 1880, à Savone), la bienheureuse Vincente-Maria Lopez y Vicuña des Filles de Marie Immaculée de Madrid († 1890), Ste Françoise Xavier Cabrini, des Sœurs missionnaires du Sacré-Cœur († 1917), la plus récente de ces canonisées. Plusieurs séries de martyrs vietnamiens, dont les Bx Simon Hoa († 1840), Paul Mi († 1838), témoignent de l'authentique esprit missionnaire de l'époque. Ste Catherine Labouré, propagatrice de la Médaille miraculeuse, clôt le volume.

A côté des amis de Dieu, dont la vie et le culte bénéficient de notices atteignant parfois dix-sept ou dix-neuf pages, une foule d'autres, de moindre notoriété, n'ont que quelques alinéas ou quelques lignes, les documents n'offrant rien de plus ; elles rendront néanmoins service à maint lecteur en quête de renseignements sur un patron ou un saint local.

A l'occasion du 25, et du 8 déc., les origines de la fête de Noël, et de l'Immaculée Conception sont exposées ; il eût été bon d'expliquer davantage ce privilège de la Sainte Vierge.

La richesse de renseignements s'allie à l'aisance de la rédaction et à la qualité de la critique, toujours respectueuse. Les A. concluent nettement que la translation de la sainte maison de Nazareth à Lorette « n'est pas soutenable historiquement » (p. 333), mais ils ont mis en évidence la sainteté du pèlerinage. Ils ont su nuancer le caractère de S. Thomas Becket, mettre en garde contre l'exagération des succès missionnaires de S. François Xavier, démêler les éléments solides de la légende de Ste Barbe, de Ste Lucie, de Ste Odile, et d'autres.

Au lieu de nous appesantir sur quelques menues imperfections, souhaitons que l'équipe de RR. PP. Bénédictins, qui, depuis quelques années, manifeste sa maîtrise en hagiographie, revise les premiers volumes de la collection, et nous donne bientôt un volume de Tables, ou un petit *Dictionnaire des Saints*.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 29 octobris 1957

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : C. GAILDRAUD

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)